Presented to the
LIBRARY *of the*
UNIVERSITY OF TORONTO
by

MRS. MAURICE DUPRÈ

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS

REVUE

D'HISTOIRE ET DE LITTÉRATURE

RELIGIEUSES

ANNÉE ET TOME X

PARIS
AUX BUREAUX DE LA REVUE
LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS
82, RUE BONAPARTE (VIe)
1905

LIBRARY
JUN 29 1971
UNIVERSITY OF TORONTO

BL
3
R35
c.10

TABLE DES MATIÈRES

Voir les noms d'auteurs de livres analysés ou annoncés à l'index alphabétique. — Pour les articles parus dans les cinq premières années, voir la table du tome V.

Bannister (H. M.), VIII, 554.

Boudinhon (A.). Note sur le concile d'Hippone de 427. 267

Voir VII, 1.

Brugnon (Étienne), IX, 204.

Callewaert (C.), VIII, 152.

Cochin (Henry), VIII, 281.

Cochin (Claude). Recherches sur Stefano Colonna, prévôt du chapitre de Saint-Omer, cardinal d'Urbain VI et correspondant de Pétrarque :

Premier article..... 352

Deuxième article..... 554

Pièces justificatives..... 376

Croulbois (Jules), VI, 1; IX, 401, 519.

Cumont (F.), VI, 97; VIII, 417.

Dalbret (Jules). Littérature religieuse moderne.....

327. 422. 518

Voir VIII, 94, 207, 303, 412; IX, 95, 207, 383, 496, 580.

De Wulf (Maurice). Philosophie médiévale :

3. Philosophie arabe..... 70

4. La philosophie du xiiie siècle :

1. Ouvrages généraux..... 72

2. Renaissance philosophique du xiiie siècle..... 74

3. L'ancienne direction scolastique ou la direction augustinienne..... 82

Voir VI, 427; VII, 461, 536; IX, 467.

DUFOURCQ (Albert). Rutilius Namatianus contre saint Augustin 489
FOURNIER (Paul), VI, 289; VII, 59, 121; VIII, 528; IX, 97.
GRISELLE (E.), VII, 385; VIII, 49, 209.
HEMMER (Hippolyte), VI. 89, 259; VIII, 78, 472; IX, 252, 356.
Index du dixième volume 625
LABOURT (Jérôme). Le patriarche Timothée et les Nestoriens sous les Abbasides 385
Voir VII, 97, 193.
LA VALLÉE POUSSIN (Louis de). Religions de l'Inde : Cowel 189
Le Nyāyakusunāñjali et le théisme philosophique 191
Les Bhaktisūtras et la dévotion Krṣṇaïte. 201
Voir VI, 70.
LEJAY (Paul). Le rôle théologique de Césaire d'Arles. 135
1. Théologie spéculative 137
2. Le péché originel et la grâce 217
3. Le péché actuel 444
4. Les moyens de sanctification 579
— Notes bibliographiques sur Césaire d'Arles 183
— Ancienne philologie chrétienne; Ouvrages généraux et ouvrages d'ensemble (1897-1904) :
4. Histoire des dogmes 89. 313
5. Avant Nicée 319. 403
6. L'Église nestorienne d'Orient 409
7. Après Nicée 416
8. Le milieu du christianisme 493
9. Supplément (1905) 502
— Littérature religieuse moderne 516
Voir VII, 71, 186, 275, 354, 478; VIII, 305, 495, 592; IX, 164, 365.
LENAIN (Denys), VI, 454, 531.

Loisy (Alfred). Le message de Jean-Baptiste..... 19
— La mission des disciples :
Premier article..... 97
Deuxième article..... 275
— Le pardon divin..... 329
— Le grand commandement..... 425
— Les Pharisiens..... 521
— Chronique biblique :
1. Philologie orientale et histoire des religions 505
2. Introduction biblique, ouvrages généraux. 512
3. Éditions, traductions, métrique biblique. 617
Voir VI, 111, 193, 318, 365 ; 278, 476, 536 ; VII, 167, 253, 377, 449 ; VIII, 97, 240, 336, 440, 513 ; 190, 287, 405; IX, 434; 68, 478, 565.
Meillet (A.), VII, 534.
Messin (Georges), VI, 183, 287.
Michel (Charles), VI, 178, 455 ; VII, 176.
Morin (Germain), VII, 147; IX, 209.
Nolhac (Pierre de). La « Conversion » de Madame de Pompadour..... 1
Novati (François), VI, 32.
Pasquier (J.), IX, 362.
Périodiques étrangers..... 519. 624
Ramsay (H. L.), VII, 419.
Reinach (Salomon), IX, 305.
Richard (P.), VII, 481; VIII, 25, 133; IX, 1, 104, 321.
Thureau-Dangin (François), VI, 481.
Tixeront (J.), VIII, 582.
Turmel (Joseph). La controverse prédestinatienne au IXe siècle..... 47
Voir VI, 13, 235, 385, 406 ; VII, 128, 209, 289, 510 ; VIII, 1, 371 ; IX, 48, 143, 236, 418, 497.

LA « CONVERSION »

DE MADAME DE POMPADOUR

L'histoire anecdotique n'est point accueillie d'ordinaire par la *Revue*, et l'auteur doit s'excuser de l'y introduire. Mais peut-être accordera-t-on que les menus incidents de cour qu'il va raconter, et qui méritaient d'être éclaircis, ont eu quelque action sur des faits importants de l'histoire générale, et notamment sur la suppression de la Société des Jésuites. C'est l'avis des contemporains qui ont su le fond des choses, et nous y trouvons la justification de cette étude.

La première rencontre de Mme de Pompadour avec la Compagnie remonte au Jubilé de 1751, et les incidents en ont été racontés ailleurs[1]. Une crise religieuse assez profonde avait troublé la conscience de Louis XV et fort ému l'entourage de la favorite. Si le Roi s'était décidé, à ce moment, à gagner son jubilé et à éloigner l'objet du scandale, comme l'exigeait le P. Pérusseau, son confesseur, il est à supposer que la marquise n'aurait plus reparu à la Cour. C'est alors qu'elle s'avisa d'y fixer pour jamais sa situation, en y soutenant le rôle difficile d'amie et de confidente, sans laisser prise à la critique sur le chapitre des mœurs. De là l'assurance que donnera Bernis à Choiseul, dans une lettre du 20 janvier 1757 : « Notre amie ne peut plus scandaliser que les sots et les fripons. Il est de notoriété publique que l'amitié depuis cinq ans a pris la

1. *Louis XV et Mme de Pompadour (1745-1752)*. Paris, Calmann-Lévy, 1904, pp. 328-338.

place de la galanterie. C'est une vraie cagoterie de remonter dans le passé pour noircir l'innocence de la liaison actuelle. Elle est fondée sur la nécessité d'ouvrir son âme à une amie sûre et éprouvée, et qui, dans la division du ministère, est le seul point de réunion[1] ».

Ce témoignage sur la transformation de la liaison du Roi concorde avec le memorandum rédigé pour être communiqué au Pape, en 1759, où la marquise a donné, sur sa vie privée et sur ses relations avec les Jésuites, des détails colorés sans doute habilement, et d'une façon toute féminine, par sa rancune contre eux, mais fort précis dans leur ensemble et d'une exactitude chronologique précieuse. Ce document, publié pour la première fois par Crétineau-Joly, avait été rédigé de concert avec Choiseul, afin d'appuyer une négociation « entamée en cour de Rome pour vaincre l'opposition des confesseurs qui refusent de laisser approcher Louis XV des sacrements tant qu'il gardera près de lui Mme de Pompadour »[2]. On trouve, au début, l'exposé des premiers griefs que la marquise aura l'occasion d'accroître dans les épisodes que nous raconterons :

1. *Mémoires et lettres du cardinal de Bernis*, p. p. Frédéric Masson. Paris, Plon, 1878, t. II, p. 111.

2. L'éditeur récent des *Mémoires du duc de Choiseul*, Paris, Plon, 1904, qui réimprime avec raison le document d'après un recueil compilé dans les papiers de Choiseul, croit pouvoir me faire un reproche d'avoir attribué ce memorandum à Mme de P. elle-même. La copie porte en effet (p. 376 de l'édition) : « Instructions rédigées au nom de Mme de Pompadour... » Mais je crois que M. Fernand Calmettes commet lui-même une confusion. La pièce transcrite dans les papiers du ministre comprend, en réalité, deux documents bien distincts — qu'il aurait fallu séparer typographiquement, — l'une au style direct (« Je crois nécessaire pour l'instruction de celui qui sera chargé de la négociation... »), l'autre au style indirect (« le Roi a dans le cœur une amitié et une confiance pour Mme de P... »). Cette seconde partie commence aux mots : « Le Roi, pénétré des vérités et des devoirs de la Religion »; elle forme proprement les « instructions » du ministre. La

Au commencement de 1752, déterminée par des motifs dont il est inutile de rendre compte, *à ne conserver pour le Roi que les sentiments de la reconnaissance et de l'attachement le plus pur*, je le déclarai à Sa Majesté, en la suppliant de faire consulter les docteurs de Sorbonne, et d'écrire à son confesseur pour qu'il en consultât d'autres, afin de trouver les moyens de me laisser auprès de sa personne, puisqu'il le désirait, sans être exposée au soupçon *d'une faiblesse que je n'avais plus*. Le Roi, connaissant mon caractère, *sentit qu'il n'y avait pas de retour à espérer de ma part* et se prêta à ce que je désirais. Il fit consulter des docteurs, et écrivit au P. Pérusseau, lequel lui demanda *une séparation totale*. Le Roi lui répondit qu'il n'était nullement dans le cas d'y consentir ; que ce n'était pas pour lui qu'il désirait un arrangement qui ne laissât pas de soupçon au public, mais pour ma propre satisfaction ; que j'étais nécessaire au bonheur de sa vie, au bien de ses affaires ; que j'étais la seule qui osât lui dire la vérité si utile aux rois, etc. Le bon Père espéra dans ce moment qu'il se rendrait maître de l'esprit du Roi et répéta toujours la même chose. Les docteurs firent des réponses sur lesquelles il aurait été possible de s'arranger si les Jésuites y avaient consenti. Je parlai dans ce temps à des personnes qui désiraient le bien du Roi et de la Religion ; je les assurai que, si le P. Pérusseau n'enchaînait pas le Roi par les sacrements, il se livrerait à une façon de vivre dont tout le monde serait fâché. Je ne persuadai pas, et l'on vit, peu de temps après, que je ne m'étais pas trompée.

Mme de Pompadour n'avait vu que des manœuvres intéressées dans l'opposition faite à ses plus chers désirs. Le sentiment général était que les Pères ne se montraient d'une telle intransigeance sur les principes, du côté du

première partie est un récit destiné non seulement à renseigner le négociateur, mais à être montré au pape et au cardinal Spinelli, et même à être laissé dans leurs mains. Dans cette première pièce, on reconnaît visiblement le style et les pensées de Mme de P. ; elle les rédige d'accord avec Choiseul, ce qui va sans dire à la date où elle écrit ; mais c'est bien elle qui raconte et qui insinue.

Roi, que parce qu'ils comptaient en tirer avantage auprès du Dauphin. Bernis, qui n'a aucune affection pour les Pères, ne croit pas à tant de calculs[1], et peut-être la morale de Bourdaloue suffirait-elle à expliquer une attitude que les politiques de cour trouvaient suspecte[2]. Quoi qu'il en soit, la favorite vit qu'elle n'avait rien à obtenir du P. Pérusseau, ni du P. Desmarets, son successeur[3], et se résolut à venir à son but par d'autres voies.

Un véritable changement ne tarda pas à se manifester dans son genre de vie. Elle n'avait songé jusqu'alors qu'à distraire le Roi et à jouer à la Cour le rôle d'intendante

1. « Il est certain que, s'ils avaient été plus relâchés, ils pouvaient avec adresse, conserver M. le Dauphin et se ménager la marquise. Ils avaient refusé de le faire, dès les premières années qu'elle parut à la Cour, je le sais positivement; M. le Dauphin était encore bien enfant, et sa protection n'était pas d'un grand poids... » (*Mémoires et lettres du cardinal de Bernis*, t. II, p. 71). V. aussi, p. 102, le passage qui commence ainsi : « Lorsque la marquise parut à la Cour, un ami raisonnable lui conseilla d'être bien avec les Jésuites... [Ils] refusèrent de signer ce traité... » Je crois extrêmement vraisemblable que cet « ami raisonnable » fut l'abbé de Bernis lui-même.

2. Il est remarquable que lorsque Bernis fut devenu prêtre, il raisonna sur ce point à peu près de la même façon que les confesseurs du Roi. Il en fit, dit-il, l'aveu à la marquise, lors de l'attentat de Damien : « J'avais déclaré à Mme de P... que, si le Roi l'exigeait de ma probité, je ne pourrais m'empêcher de lui représenter qu'il devait la regarder et la traiter éternellement comme son amie, mais qu'il devait faire cesser le scandale en ne vivant plus avec elle dans la familiarité » (*Mémoires et lettres*, t. I, p. 363). La lettre à Choiseul, citée plus haut, et qu'il faut lire en entier, est exactement de cette date; elle apporte les nuances nécessaires. Un lecteur malveillant verrait même quelque contradiction entre la lettre de l'abbé-ministre et les mémoires du cardinal.

3. Le P. Desmarets avait été présenté au Roi comme confesseur, le 10 juin 1753 (*Mémoires du duc de Luynes*, t. XII, p. 468; indications sur les confesseurs royaux). Choiseul, dans les « instructions » citées dans une note précédente, juge ainsi ce personnage : « Le P. Desmarets a succédé au P. Pérusseau dans la charge de confesseur; plus borné que son prédécesseur et entouré, de même que lui, de personnes qui, voulant éloigner Mme de P. de la Cour, lui font entrevoir du déshonneur à donner l'absolution au Roi, il suit les mêmes principes. »

des plaisirs et des fêtes. Elle parut avoir des ambitions plus sérieuses. Son rôle dans la fondation de l'École militaire, qui lui fut suggéré par l'exemple de la maison de Saint-Cyr, se rattache à tout un système d'activité nouvelle, où elle gagna tout d'abord d'apaiser entièrement les préventions de la famille royale. Le mémorialiste le plus autorisé sur les intérieurs de Versailles, le duc de Croÿ, note dans son journal encore inédit : « Son système, que j'avais entrevu depuis plusieurs années, était de gagner l'esprit du Roi, et, *suivant à la lettre Mme de Maintenon*, de finir par être dévote avec lui. [1] ».

On ne saurait trop marquer ce point oublié de ses biographes. Dans l'attention qu'elle donne aux affaires, dans son adaptation de tout son être à une fonction qui ne semble pas faite pour elle, Mme de Pompadour a un modèle historique qu'elle s'efforce visiblement de suivre. Elle pense à une autre marquise, qui a joué, auprès d'un autre roi, le rôle de l'amie nécessaire et de bon conseil ; elle veut oublier que Mme de Maintenon a vécu auprès de Louis XIV comme femme légitime, et que le mariage secret, qu'exigea sa vertu, ne ressemble guère aux galants préliminaires qui ont marqué l'année de Fontenoy. Le résultat, lui semble-t-il, doit être le même et assurer pour jamais à la Cour un pouvoir et une situation qui, avec le caractère de Louis XV, restent perpétuellement menacés.

Rappelons, à ce propos, les visites de Mme de Pompadour à la maison de Saint-Cyr, et citons un document inédit asssez significatif.

En 1755, au moment où La Beaumelle va imprimer les *Mémoires sur la vie de Madame de Maintenon*, Mme de Pompadour s'intéresse passionnément à cette publication et s'inscrit parmi les premiers souscripteurs de

1. *Mémoires du duc de Croÿ*, vol. XI (Mss. de la Bibliothèque de l'Institut). « Elle l'imitait depuis longtemps », dit Croÿ dans un autre passage; « j'en avais été plusieurs fois témoin. »

l'ouvrage[1]. Mme de Louvigny, la religieuse fort intelligente qui conseille alors en secret le jeune écrivain protestant, invite celui-ci, dans son propre intérêt, à mettre de la retenue dans ses expressions, notamment lorsqu'il aura à parler des amours de Louis XIV et de Mlle de la Vallière; et quelle est celle de ses lectrices qui risquerait le plus, paraît-il, d'être choquée d'un excès de licence ? C'est Mme de Pompadour : « Le goût même de la favorite, écrit Mme de Louvigny, y est entièrement opposé. On la louait un jour devant moi, au parloir. Je dis ce que je lui trouvais de mieux, c'était son air de sagesse, *tel qu'on l'aurait peint dans une Vestale*. On reprit bien vivement et bien sérieusement que c'en était une aussi, et, outre toutes les qualités d'une grande âme qu'on lui attribua en me citant une quantité de traits qui la désignent, on se récria sur le reste, comme étant certain qu'on pouvait plaire, qu'on pouvait amuser, se rendre nécessaire dans la société, sans perdre ce beau titre dont on la décorait. Si c'eût été quelqu'un à ses gages qui eût tenu ce propos, je n'en aurais pas été surprise; mais, point du tout; c'était un homme de beaucoup d'esprit, qui n'a pas besoin de son crédit pour être fort à son aise. Je conclus par là que quelqu'un de ce caractère n'applaudira pas à des choses trop libres exprimées avec la vivacité que donnent des passions qui font honte à l'homme raisonnable. »

On voit ici les changements survenus chez Mme de Pompadour. Il est certain que la « vestale » de Versailles, qui n'aimait point qu'on s'appesantît sur les amours royales, se montra choquée du livre de La Beaumelle; elle ne se soucia point, l'année suivante, de le défendre

1. Voir le livre neuf et solide de M. Achille Taphanel sur *La Beaumelle et Saint-Cyr*, Paris, Plon, 1898, p. 234. Je dois à l'obligeante amitié de l'auteur la lettre de Mme de Louvigny, qui appartient aux archives de la famille Angliviel de la Beaumelle et qui n'a pas trouvé place dans son ouvrage.

contre les dénonciations de Voltaire, et le laissa mettre à la Bastille.

Rien ne s'opposait plus à ce que la marquise, qui avait déjà reçu quatre ans auparavant les honneurs de duchesse, fût investie d'une des grandes charges de la Cour. Louis XV y ajouta l'imprévu d'un coup de théâtre : « L'événement inattendu, raconte M. de Croÿ, éclata, au grand étonnement de tout le monde, le dimanche 6 février [1756] : Mme la marquise de Pompadour fut déclarée dame du palais de la Reine. Mais ce n'est pas tout : elle se déclara en même temps dans la dévotion ! La veille, elle fit, ce qu'elle ne faisait jamais, maigre dans les Cabinets, et il devint public que, depuis deux mois elle avait des conférences avec le P. de Sacy, jésuite, et qu'elle l'avait déclaré son confesseur. Elle retrancha sa toilette publique et, le mardi suivant, elle reçut les ambassadeurs à son métier de tapisserie ; ainsi on passa de la toilette au métier.... »[1] Ce fut à la Cour une incroyable émotion. Comme les esprits y vont toujours à l'extrême, « on dit qu'elle allait quitter le rouge ; mais, au contraire, elle fut extrêmement parée ce jour-là, et elle fit son service chez la Reine avec un air tranquille, comme si elle n'avait jamais fait autre chose. La Reine se distingua dans cet événement, comme dans tous les autres, par sa douceur et sa modération... On dit qu'elle dit à ceux qui s'en étonnaient que cela lui paraissait tout simple, « le Roi en ayant déjà eu deux de son palais » ; il est vrai que ce n'était pas la même chose[2]. »

Les méchancetés ne tarissaient point sur cette conversion prodigieuse, arrivée tellement à point pour adoucir les préventions de la Reine ; et les imaginations

1. *Mémoires du duc de Croÿ*, vol. XII (Mss. de la Bibliothèque de l'Institut).
2. *Ibid.*

s'échauffaient sur ce que l'avenir pouvait apporter encore à une favorité comblée, qui voudrait sûrement être un jour dame d'honneur. La nomination s'était passée, du reste, de la façon la plus correcte ; le Roi avait demandé par écrit à la Reine qu'elle le trouvât bon, et la pauvre femme, quel que fût son sentiment, touchée par les marques extérieures de religion qu'elle avait vues, avait répondu, par un billet du même ton, que le choix du Roi lui convenait parfaitement. Toutes les places de dames du palais étant occupées, Mme de Pompadour n'était nommée qu'à titre de surnuméraire et devait servir seulement de temps en temps. Elle avait été l'après-dînée, après la présentation à la Reine, faire des visites à Mme de Villars et à Mme de Luynes. Elle leur expliqua ses sentiments et leur dit « qu'elle n'avait point demandé, ni désiré cette place ; qu'on l'avait obligé à la prendre et qu'elle n'avait agi que par le conseil de son confesseur[1] ». Il n'y a aucune raison de suspecter l'affirmation de la marquise ; elle s'accorde avec ce qu'on devine des sentiments du Roi et du désir qu'il avait de marquer définitivement aux yeux de tous le caractère de sa liaison ; il venait de le faire par un acte éclatant dont on savait qu'il ne se fût point, en tout autre cas, permis le scandale.

Le premier commérage épuisé sur la question de la charge, il restait à commenter la conversion. La marquise ne l'avait laissé prévoir à personne de son entourage intime. Même lorsqu'elle avait perdu sa fille deux ans auparavant, cette grande douleur, cruellement ressentie, ne l'avait inclinée à rien de semblable et, comme on ne lui avait jamais connu de principes de dévotion, il paraissait extraordinaire qu'elle les prît, sans attendre l'âge où les femmes de son temps renonçaient du même coup au « rouge » et au péché. On le pouvait croire d'elle moins

1. *Mémoires du duc de Luynes*, t. XV, p. 322.

que de personne. L'élève des philosophes donnait son argent et son appui à l'*Encyclopédie* de Diderot ; elle nourrissait dans ses entresols Quesnay et ses amis, les incrédules de l'époque les plus hardis en paroles et les plus violents, ceux qui justifiaient le mot de Duclos : « Ils en feront tant qu'ils me feront aller à la grand' messe et aux vêpres ! » Ayant vécu et se plaisant encore parmi de tels esprits, Mme de Pompadour ne semblait pas destinée à édifier le monde par une pratique convaincue de la religion. Aussi ses plus anciens familiers voyaient-ils seulement dans son cas un acte de bonne politique, que Voltaire n'eût pas désavoué.

Il est vrai que ce « confesseur », dont Mme de Pompadour faisait sonner un titre qui l'étonnait elle-même, n'avait point encore eu à lui administrer le sacrement de pénitence. Mais il avait sans doute obtenu déjà ces sortes d'actes extérieurs qui préparent à recevoir la Grâce. On voyait la marquise lire des livres de piété ; elle allait à la messe tous les jours à la suite de la Reine et avec tous ses gens ; la messe dite, elle y restait longtemps agenouillée, mains jointes et coiffes baissées[1]. Était-ce là donc pure hypocrisie, et devait-on s'offusquer de sa visite toute confite aux Capucines de Paris et de la longue prière qu'elle y faisait dans la chapelle funéraire de sa chère Alexandrine ? Les meilleurs témoins, et qui sont défiants

1. *Mémoires du duc de Luynes*, t. XV, p. 326. *Mémoires de Croÿ*, vol. XII. Le 22 décembre de cette année (vol. XIII), Croÿ note qu'il s'est présenté chez Mme de Pompadour à dix heures du matin, et qu'il l'a trouvée se rendant à la messe incognito, à l'heure où les courtisans ne s'y montrent pas. — Sur la permission demandée par elle de faire dire la messe dans sa chapelle, en son hôtel du faubourg Saint-Honoré, permission qui lui est refusée par l'archevêque de Paris, v. Luynes, t. XV, p. 329. A ce sujet, « Mme de P. avait voulu parler au P. Desmarest ; il a répondu que *le lieu où elle habitait l'empêchait de pouvoir la voir*, que, si son séjour était à Paris, il la verrait volontiers. »

sur ce chapitre, affirment sa sincérité : « *Comme elle n'avait jamais paru fausse en rien*, dit M. de Croÿ, qu'elle assurait qu'elle prenait le parti de la dévotion de bon cœur, qu'elle quitterait tout s'il le fallait..., les apparences étaient qu'elle était de bonne foi. » « Elle a une mauvaise santé et plusieurs incommodités, dit de son côté le duc de Luynes ; ce sont des moyens dont Dieu se sert souvent pour opérer les conversions. Elle paraît de très bonne foi. » Le duc s'attend même à de plus grands événements, si son repentir est total et si elle veut sérieusement s'occuper de son salut ; il est de ceux qui croient qu'elle ne pourra guère rester à la Cour, « où sa conduite a été malheureusement trop affichée, même aux yeux de l'Europe ».

« Mme de Pompadour, écrit-il un autre jour, paraît agir de bonne foi ; elle dit elle-même qu'elle n'a pas l'attrait et le goût pour la dévotion qu'elle désirerait avoir, et que c'est une grâce qu'elle espère obtenir par ses ferventes prières. En effet, elle agit en conséquence. Elle prie Dieu pendant assez longtemps dans la journée ; elle voit souvent le P. de Sacy ; elle a des conversations avec lui. Non seulement elle se conduit par ses conseils, mais elle a même fait consulter en Sorbonne ce qu'elle devait et pourrait faire dans les circonstances où elle se trouve. Tous ceux qui la connaissent sont bien persuadés qu'il ne se passe aucun mal entre le Roi et elle, depuis près de trois ans. Depuis la mort de sa fille, elle a fait de sérieuses réflexions ; elle assiste aux offices de l'Église avec piété... Il ne reste plus qu'à désirer que ces heureux commencements de piété se continuent avec la même ferveur et qu'ils fassent réellement impression sur l'esprit du Roi [1]. » On en est donc venu à compter sur Mme de Pompadour, pour obtenir la conversion du Roi par

1. *Mémoires du duc de Luynes*, t. XV, p. 324.

l'exemple de la personne qui connaît le mieux son caractère. Louis XV, à vrai dire, n'y semble guère disposé, terriblement serré, à ce moment même, par d'autres liens ; mais un tel espoir plaît aux âmes indulgentes, et les partisans de la marquise s'en servent pour soutenir que ce n'est pas le moment de l'obliger à la retraite.

Le plus grand nombre, indifférents ou adversaires, continuent à croire à une comédie ; encore la jugent-ils manquée et pouvant tourner à un mauvais dénouement : « On disait qu'après un pareil scandale il n'y avait que la séparation la plus absolue qui pût commencer une vraie conversion ; de sorte que les personnes qui avaient de la religion trouvaient qu'il s'en fallait de beaucoup que ce fût assez, et les personnes qui n'en avaient pas trouvaient qu'elle courait risque de se faire culbuter et que c'était une faiblesse déplacée. Les deux partis étaient très étonnés et mécontents... à commencer par les plus intimes ; tout le monde s'y perdait et disait que cela devait amener des événements à la Cour et rompre la tranquillité et routine où l'on était depuis longtemps. [1] »

Cet épisode intéresse assez le caractère de Mme de Pompadour et les mœurs du temps pour qu'on doive essayer de reconnaître, parmi ces divers témoignages, un peu de vérité humaine, sans accabler du reproche d'hypocrisie une femme « qui n'avait paru fausse en rien ». Voici d'abord comment elle-même a voulu s'en expliquer : « De longues réflexions sur les malheurs qui m'avaient poursuivie, même dans la plus grande fortune, la certitude de n'être jamais heureuse par les biens du monde, puisque aucun ne m'avait manqué et que je n'avais pu parvenir au bonheur, le détachement des choses qui m'amusaient le plus, tout me porta

1. *Mémoires du duc de Croÿ*, vol. XII (Mss. de la Bibliothèque de l'Institut).

à croire que le seul bonheur était en Dieu [1] ». C'est par le dégoût des choses du monde, bien naturel dans une pareille vie, que commençait la conversion de la marquise. L'année suivante, faisant son testament, elle suppliera Dieu « de lui pardonner ses péchés, de lui accorder la grâce d'en faire pénitence et de mourir dans des dispositions dignes de sa miséricorde, espérant apaiser sa justice par les mérites du sang précieux de Jésus-Christ [2] ». Seraient-ce là de simples formules ? Cette insistance n'atteste-t-elle pas que la femme qui pense à la mort a renoncé, au moins un moment, à l'attitude « philosophique » et tâché de se plier aux exigences de la foi ?

Il y avait, par malheur, dans les sentiments de Mme de Pompadour, trop de politique mêlée et un intérêt personnel trop direct pour que sa bonne volonté, quelque sincère qu'elle se montrât, pût aller jusqu'aux sacrifices nécessaires. Son guide en cette affaire fut M. de Machault, le garde des sceaux, dont le but paraît avoir été de complaire à la Reine et à la famille royale, en ramenant au bercail une brebis de telle importance. Il indiqua le P. de Sacy, dont il avait été l'élève et que connaissait aussi le confident le plus intime de la marquise, M. de Soubise. Le P. de Sacy, procureur des missions des Jésuites, était une des rares lumières que cette Compagnie comptât en France, où elle ne produisait plus, depuis quelques années, de grands sujets. Malgré le goût qu'avaient ses confrères pour les conversions retentissantes, ils ne semblent pas avoir accueilli sans défiance l'appel fait au P. de Sacy dans une circonstance aussi délicate. Celui-ci, au reste, mandé à Versailles non pour confesser la marquise, mais pour l'éclai-

1. Texte publié en appendice aux *Mémoires du duc de Choiseul*. Paris, Plon, 1904, p. 377.

2. Voir E. Campardon, *Madame de Pompadour et la Cour de Louis XV*, Paris, Plon, 1867, p. 301. Testament fait à Versailles, le 15 novembre 1757.

rer, dut bientôt indiquer quelles étaient les conditions indispensables d'une réforme sincère. Obligée de donner un premier gage de sa foi, elle dut se rappeler qu'elle était femme mariée et accomplir un acte préliminaire qui lui coûta cruellement : elle écrivit à son mari une lettre de repentir, dont le prêtre fit lui-même le brouillon[1]. Luynes dit que cette démarche, souhaitée par la Reine, fut suggérée à Mme de Pompadour par le P. de Sacy : « Par son conseil, lorsqu'il a été question de la place de dame du palais, elle a écrit à M. d'Étioles pour lui proposer de retourner avec lui, s'il le voulait bien, sinon qu'elle le priait instamment de revenir avec elle et que, dans tous les cas, elle lui demandait non seulement son agrément, mais sa volonté, avant que d'accepter une place de dame du palais qu'on lui offrait. La réponse de M. d'Étioles (qu'on appelle actuellement M. Le Normant) a été qu'il ne pouvait accepter les deux premières propositions, mais qu'il donnait volontiers son consentement pour qu'elle acceptât la place dont elle parlait[2]. » A l'heure même où les familiers ébruitaient cette humiliation courageuse, on apprit que M. de Machault, dans la crainte que le mari ne fît une réponse trop vive ou différente de celle qu'on désirait, était allé lui parler à Paris, ce qu'avait déjà fait M. de Soubise, sans doute pour lui faire entendre qu'il avait assurément toute liberté d'accepter les offres de sa femme, mais que le Roi en pourrait être désobligé. Cette démarche si prudente des amis de la dame n'était pas sans ôter quelque chose à l'admiration que pouvait inspirer sa conduite.

1. « Je lui montrai mon âme toute nue », écrit Mme de P. ; « il m'éprouva en secret depuis le mois de septembre jusqu'à la fin de janvier 1756. Il me proposa dans ce temps d'écrire une lettre à mon mari, dont j'ai le brouillon, qu'il écrivit lui-même ; mon mari refusa de me jamais voir » (*Mémoires du duc de Choiseul*, p. 377).

2. *Mémoires du duc de Luynes*, t. XV, p. 322.

On n'avait connu que par les on-dit de la Cour la correspondance échangée entre les époux. Le duc de Luynes lui-même, si bien renseigné d'ordinaire, paraît en avoir ignoré la teneur véritable. On s'expliquera que la marquise ni ses amis ne l'aient point exactement divulguée, quand on connaîtra le texte de la réponse de M. Le Normant, dont le ton ferme et hautain n'est point pour faire mal juger du personnage [1]. Les formules de religion qu'il rappelle au début, et qui sont celles du P. de Sacy, avaient dû l'étonner sous la plume de sa femme, et il semble mettre quelque ironie à les transcrire :

A Paris, le 6 février 1756.

Je reçois, Madame, la lettre par laquelle vous m'annoncés le retour que vous avés fait sur vous mesme et le dessein que vous avés de vous donner à Dieu. Je ne puis qu'être édifié d'une pareille résolution. Je ne suis point ettonné de la peine que vous vous feriés de vous presanter devant moy, et vous pouvés aisément juger de celle que je resentirois moy mesme.

Je vouderois pouvoir oublier l'offense que vous m'avés fait. Votre présence ne pouroit que m'en rappeller plus vivement le souvenir. Ainsy le seul party que nous ayons à prendre l'un et l'autre est de vivre séparement. Quelque sujet de mécontentement que vous m'ayés donné, je veux croire que vous êtes jalouse de mon honneur, et je le regarderois comme compromis, si je vous recevois chez moy et que je vécusse avec vous comme ma femme.

1. Ce document, qui m'a été obligeamment communiqué par M. Tillet, est conservé dans les minutes de l'étude de Me G. de Ridder, notaire à Paris. L'étude appartint, au XVIIIe siècle, à Me Dutartre, notaire du marquis de Marigny, frère de Mme de Pompadour. Trois jours après la mort de celle-ci, le 18 avril 1764, Marigny déposait lui-même parmi les minutes de son notaire cette pièce à laquelle il attachait, pour diverses raisons, une grande importance. L'acte de dépôt stipule qu'elle devra lui être restituée à sa demande. Cet acte est demeuré annexé à l'original de la lettre de Le Normant ; il se trouve, ainsi que cette lettre, revêtu de la signature « Poisson, marquis de Marigny » et de celles des notaires Dutartre et Delaleu.

Vous sentés mesme que les temps ne peuvent rien changer à ce que l'honneur prescrit.

J'ay l'honneur d'être avec respect,

Madame,

Votre très humble et très obéissant serviteur,

LENORMANT.

Quel que fût le ton de la lettre du mari, le point important était de la tenir en mains. On pouvait penser qu'elle serait telle : le fermier général s'était fait une vie somptueuse et paisible, où le retour de l'épouse infidèle n'eût apporté aucune consolation aux chagrins passés. La négociation, à laquelle MM. de Soubise et de Machault furent mêlés, fut-elle accompagnée, comme on l'a dit, d'un marché quelconque ? Rien ne l'indique, bien que Mme de Pompadour se fût prêtée à tout, tant elle attachait de prix, pour le moment et pour l'avenir, à ce que le lien conjugal fût desserré par son mari lui-même. Cet obstacle écarté de son chemin, elle se chargeait de venir à bout de tout le reste. Elle sera heureuse de pouvoir écrire, à propos du changement souhaitable dans la conduite du Roi : « Ce n'est pas de mon côté qu'il faut craindre de mettre des conditions désagréables ; *celle de retourner avec mon mari n'est plus proposable*, puisqu'il a refusé pour jamais, et que par conséquent ma conscience est fort tranquille à ce sujet ; toutes les autres ne me feront aucune peine. »

Il était aisé de prévoir que le bel effort de la marquise durerait peu. Quelque justice qu'on veuille rendre à ses qualités naturelles, on ne lui trouve pas les dispositions qui amènent les grandes conversions et rendent capables des sacrifices héroïques. Celui que le scandale ancien exigeait était une retraite, au moins momentanée, de la Cour, et c'était le seul qu'elle fût bien décidée à ne pas faire. Elle connaissait trop le Roi et son facile oubli des

absents pour commettre cette faute certaine de politique, en vue d'une chose aussi vague à ses yeux que son salut éternel. Le P. de Sacy paraît s'en être rendu compte, au bout de peu de temps, et avoir quitté, sans y insister, cette partie difficile. On lui demandait de diriger une dame qui voulait bien assister à des messes, lire des prières et faire des aumônes aux couvents, mais qui entendait ne rien modifier au fond de sa vie ; un prêtre scrupuleux ne pouvait se charger d'une pareille direction [1]. La marquise, blessée, irritée de se voir soupçonner dans des intentions qu'elle croyait peut-être parfaitement pures, ne devait pas le pardonner à ce jésuite, ni aux hommes dont elle voyait l'action derrière ses exigences de casuiste. « La destruction de son ordre en France, conclut Bernis, vient en plus grande partie de ce refus [2] ».

A défaut de régulier, un séculier se trouva, qui, moins informé ou moins difficile, mit à l'aise, un peu plus tard, la conscience de la pénitente. Il faut écouter le récit qu'elle en fait, toujours dans cette relation secrète destinée à faire connaître, en Cour de Rome, les menées

1. Voici la version de la marquise : « Le Père me fit demander une place chez la Reine pour plus de décence ; il fit changer les escaliers qui donnaient dans mon appartement, et le Roi n'y entre plus que par la pièce de compagnie. Il me prescrivit une règle de conduite que j'observai exactement. Ce changement fit grand bruit à la Cour et à la Ville. Les intrigants de toute espèce s'en mêlèrent ; le P. de Sacy en fut entouré et me dit qu'il me refuserait les sacrements tant que je serais à la Cour. Je lui représentai tous les engagements qu'il m'avait fait prendre, la différence que l'intrigue avait mise dans sa façon de penser, etc. Il finit par me dire que l'on s'était trop moqué du confesseur du feu Roi, quand M. le comte de Toulouse était arrivé au monde, et qu'il ne voulait pas qu'il lui en arrivât autant. Je n'eus rien à répondre à un semblable motif, et, après avoir épuisé tout ce que le désir que j'avais de remplir mes devoirs put me faire trouver de plus propre à le persuader de n'écouter que la Religion et non l'intrigue, je ne le vis plus. »

2. *Mémoires et lettres du cardinal de Bernis*, t. II, p. 74.

des Pères et le tort qu'ils font à l'âme du Roi : « Malgré la patience extrême dont j'avais fait usage pendaut dix-huit mois, avec le P. de Sacy, mon cœur n'en était pas moins déchiré de ma situation. J'en parlai à un honnête homme en qui j'avais confiance : il en fut touché, et il chercha les moyens de la faire cesser. Un abbé de ses amis, aussi savant qu'intelligent, exposa ma position à un homme fait ainsi que lui pour la juger; ils pensèrent l'un et l'autre que ma conduite ne méritait pas la peine que l'on me faisait éprouver. En conséquence, mon confesseur, après un temps d'épreuves assez long, a fait cesser cette injustice en me permettant d'approcher des sacrements, et, quoique je sente quelque peine du secret qu'il faut garder pour éviter des noirceurs à mon confesseur, c'est cependant une grande consolation pour mon âme... »

Le nom qui donne tout son piquant à ce récit, Bernis le révèle. Le confesseur de la marquise lui fut procuré par le lieutenant de police, un de ses confidents les plus intimes et qui portait le collet d'abbé ; il avait toutes qualités pour connaître à fond le clergé facile et y découvrir l'homme conciliant : « M. Berryer, raconte le cardinal, lui choisit un confesseur, qui la trouva en état de faire ses Pâques sans exiger de renoncer à la société du Roi et, par conséquent, sans la réparation du scandale[1] ».

Ces accommodements avec le ciel n'étaient point du goût de Bernis, qui nous fait entendre, avec son expérience d'homme d'Église et l'autorité de ses souvenirs personnels, ce qu'il faut penser exactement de la conversion éphémère de Mme de Pompadour : « Elle me fit part un jour de cette pieuse intrigue, en s'excusant de me l'avoir cachée. J'eus le courage de lui dire que cette comédie n'en imposait à personne ; qu'elle passerait pour

1. *Mémoires et lettres du cardinal de Bernis*, t. II, p. 74.

fausse et hypocrite ; que, n'étant pas touchée dans le cœur, la dévotion finirait bientôt par l'ennuyer ; qu'elle se donnerait un ridicule en prenant l'état de dévote, et un plus grand encore en le quittant par ennui. Ma prédiction ne lui plut pas ; mais elle s'exécuta à la lettre peu de temps après le retour du duc de Choiseul. » On peut remarquer que ce dernier changement de la marquise coïncida avec le moment où échouèrent les négociations secrètes engagées en Cour de Rome, et qui avaient pour but d'obtenir le désaveu de la conduite des confesseurs du Roi.

Ainsi se dénoua, au bout de trois années, cette comédie sérieuse où l'héroïne avait pu sincèrement souhaiter mettre ses sentiments d'accord avec le rôle nouveau qu'elle avait choisi. Cette transition fut moins sensible et moins remarquée que n'avait été la première. La « conversion » de Mme de Pompadour avait établi, du moins, dans la vie de Versailles, une décence désormais irréprochable. Les arrangements d'intérieur imposés par le P. de Sacy survécurent aux années où la favorite réforma l'ensemble de ses habitudes, et essaya de vivre chrétiennement. Mais, sur ce dernier point, un effort, que ne soutenait plus l'intérêt humain, ne pouvait durer longtemps ; l'abandon progressif des actes extérieurs ramena peu à peu à l'indifférence religieuse de jadis, et la marquise déposa pour toujours les coiffes de Mme de Maintenon.

Versailles.

PIERRE DE NOLHAC.

LE MESSAGE DE JEAN-BAPTISTE

MATTH. XI, 2-19. LUC VII, 18-35

Après la guérison du fils du centurion, Matthieu raconte celle de la belle-mère de Pierre et plusieurs autres faits que Marc et Luc ont déjà signalés ou qu'ils rapporteront plus tard. Bien que les rapports chronologiques soient partout assez incertains, l'ordre de Matthieu est ici particulièrement artificiel ; celui de Luc est fondé sur Marc, le rédacteur du troisième Évangile introduisant le message de Jean-Baptiste après l'histoire du centurion, et subordonnant à ce message l'histoire du jeune homme de Naïn. Matthieu ne pouvait placer l'incident si près du discours sur la montagne, quand il n'avait raconté encore que deux miracles. Il l'a renvoyé après la mission des apôtres, tandis que, dans Marc et dans Luc, c'est le récit de la mort de Jean qui suit cette mission. La substitution ne doit pas être accidentelle : Marc n'ayant pas le message, Matthieu a mis cet incident à la place que le second Évangile assigne à la mort ; puis il a rattaché la mort de Jean à l'affaire de Nazareth, qui précède dans Marc le discours de mission. Ces transpositions ne font que brouiller la perspective, attendu que la mort et par conséquent le message de Jean sont antérieurs à la mission des apôtres.

MATTH. XI, 2. Et Jean, ayant entendu parler, dans la prison, des œuvres du Christ, lui envoya 3. dire par ses disciples : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-

LUC, VII, 18. Et les disciples de Jean lui annoncèrent tout cela ; et ayant appelé deux de ses disciples, Jean 19. envoya dire au Seigneur : « Es-tu celui qui vient

nous un autre ? » 4. Et Jésus, répondant, leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous entendez et voyez : 5. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 6. Et bienheureux celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

ou en attendrons-nous un autre ? » 20. Et les hommes, étant venus le trouver, dirent : « Jean le Baptiste nous a envoyés vers toi, disant : « Es-tu celui qui vient, ou en attendrons-nous un autre ? » 21. A cette heure, il guérissait beaucoup de gens de maladies, d'infirmités, d'esprits mauvais, et il donnait la vue à plusieurs aveugles. 22. Et répondant, il leur dit : « Allez rapporter à Jean ce que vous avez vu et entendu : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés, les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. 23. Et bienheureux celui qui n'est pas scandalisé à mon sujet. »

Le préambule de Matthieu doit reproduire plus exactement que celui de Luc la donnée de la source, qui expliquait simplement le message de Jean par la connaissance qui lui était venue de la renommée de Jésus [1]. Luc, préoccupé de rattacher le message aux faits qu'il vient de raconter, surtout au miracle de Naïn, exploite la mention des disciples et commence par dire, selon la vraisemblance, que c'étaient les disciples mêmes du Baptiste qui lui avaient raconté les miracles du Sauveur ; après quoi il fait désigner par Jean deux messagers qui devront aller demander à Jésus s'il est le Messie. Le dédoublement de la donnée primitive est sensible en ce que la première indication n'est pas en harmonie parfaite avec la seconde, d'où elle a été déduite. Quant au nombre des envoyés, il est difficile de dire pourquoi Luc

1. V. 2. ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ. D (Sc.), τοῦ Ἰησοῦ.

le fixe à deux [1], à moins que ce ne soit par imitation de ce que lui-même dira des disciples de Jésus [2].

Les anciens commentateurs ont expliqué diversement le motif qui avait conduit Jean à interroger Jésus, et le sens de la question qu'il lui a posée. Beaucoup, s'autorisant du quatrième Évangile et même de Matthieu, ont pensé que le Précurseur n'avait pas besoin d'éclaircissement pour lui-même et qu'il envoyait ses propres disciples au Sauveur afin qu'il les instruisît. Telle n'est pas la réalité qui apparaît dans le récit de Matthieu et de Luc. Le rédacteur du premier Évangile ne se souvient pas que, d'après lui [3], Jean, avant de baptiser Jésus, le connaissait déjà comme étant le Messie; il reproduit, d'après la source qui lui est commune avec Luc, une série de textes d'où il ressort avec évidence que Jean n'a soupçonné que dans sa prison la mission du Sauveur, et que Jésus lui-même ne l'a jamais compté parmi ceux qui ont cru à l'Évangile. Toutes les subtilités de l'exégèse ne peuvent rien contre un témoignage aussi clair, qui permet d'apprécier à leur juste valeur, c'est-à-dire comme des conceptions théologiques et apologétiques, les déclarations que Matthieu et surtout l'auteur du quatrième Évangile ont fait faire à Jean-Baptiste touchant la personne et la mission de Jésus. La question qui se pose devant son esprit et qu'il fait adresser au Sauveur n'est

1. V. 18. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης 19. ἔπεμψεν κτλ. Matth. 2. πέμψας διὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ (ℵ B C D; la leçon des anciens mss. lat. et de Ss. c. : « envoyant ses disciples » peut n'être qu'une traduction libre). Les mss. plus récents et le texte reçu lisent δύο pour διά, sans doute par l'influence de Luc. Mais on pourrait se demander si Luc lui-même n'a pas pris διά pour δύο. Le commencement du v. 18 se lit dans D : ἐν οἷς καὶ μέχρι Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ, ὃς καὶ ἀποκαλεσάμενος κτλ. Cf. xii, 1, où la même construction se rencontre (mais non dans D).

2. x, 1 (Marc, vi, 7).

3. Cf. iii, 14.

pas un doute survenant après la foi, mais le premier soupçon qui s'éveille dans son esprit touchant le grand rôle qui pourrait appartenir au prédicateur de Nazareth. A plus forte raison sa question n'est-elle pas un artifice, d'ailleurs parfaitement inutile et inconcevable, pour transmettre ses disciples à Jésus. Il eût été plus simple et plus sûr de leur dire d'abord que Jésus était le Christ, comme fait Jean dans le quatrième Évangile. L'hypothèse d'un doute se produisant après coup, parce que la conduite du Christ ne répondait pas à l'idée que Jean s'était formée du règne messianique [1], aurait dû s'exprimer autrement; elle est exclue par la teneur de la question et ne peut s'appuyer sur celle de la réponse ; elle repose uniquement sur une autre conjecture, contredite par la tradition historique de l'Évangile, à savoir que Jean aurait reconnu Jésus en qualité de Messie avant de le baptiser, ou tout au moins à l'occasion de son baptême.

Jean est en prison, comme les trois Synoptiques l'ont dit plus haut [2], et Josèphe [3] nous apprend qu'il était enfermé dans la forteresse de Machéro, à l'est de la mer Morte, sur les confins du désert d'Arabie. Sa captivité n'était pas très dure, Antipas ne semblant pas avoir eu d'abord l'intention de le faire périr et craignant peut-être autant de froisser l'opinion populaire en le maltraitant que de le laisser en liberté [4]. Les bruits du dehors arrivaient jusqu'à lui, et ses disciples pouvaient obtenir la permission de le voir. C'est donc probablement par eux, comme Luc l'a supposé, qu'il connut la renommée de Jésus et les actions que l'on pouvait interpréter comme œuvres du Christ. D'autre part, l'attitude de Jésus ne

1. B. Weiss, *E.* 69.
2. Marc, I, 14; Matth. IV, 12; Luc, III, 20.
3. *Ant.* XVIII, 5, 2.
4. Cf. Marc, VI, 20.

répondait guère à l'idée qu'on se faisait du roi messianique, et Jean se trouvait ainsi dans une grande perplexité d'esprit. Afin d'en sortir, s'il était possible, et de s'éclairer lui-même, il ne vit pas d'autre ressource que de s'adresser à Jésus. Les disciples ne sont, d'après le texte évangélique et en réalité, que des intermédiaires. La question est posée par le Précurseur et pour lui ; elle met très nettement Jésus en demeure de se prononcer sur la qualité qu'il s'attribue lui-même. Jean avait annoncé en quelque façon « celui qui vient », c'est-à-dire le Messie, objet des espérances israélites ; il avait prédit le grand jugement et l'avait déclaré prochain, disant que la cognée était à la racine de l'arbre ; il attendait toujours avec une impatience que le temps et la captivité n'avaient pu qu'accroître ; il voulait savoir si le prophète galiléen était le grand envoyé ou bien encore un héraut du royaume céleste, qui le préparait sans l'amener [1].

Posée en ces termes, la question du Baptiste n'avait pas chance d'obtenir une réponse directe, puisque Jésus ne croyait pas pouvoir encore et ne voulait pas déclarer sa qualité de Messie. En effet, la réponse du Sauveur est évasive, au moins dans la forme, et laisse à l'interrogateur toute la responsabilité du jugement qu'il croira devoir porter sur l'objet de sa demande. Matthieu a mis cette réponse en regard du message, sans s'arrêter au détail de la transmission. Luc qui n'a pas, comme lui, raconté auparavant une longue série de miracles variés par lesquels se trouve justifiée, au point de vue du narrateur, l'énumération que Jésus va faire de ses œuvres, a

1. σὺ εἶ ὁ ἐρχόμενος, ἢ ἕτερον προσδοκῶμεν. Les termes de la question sont identiques dans Matth. 3, et Luc, 19, 20, si ce n'est que Luc remplace ἕτερον par ἄλλον (au moins dans le texte ordinaire, car ℵ B L ont aussi ἕτερον dans Luc). Sur « celui qui vient », cf. Hébr. x. 37. L'emploi du mot « venant » comme désignation messianique se rattachait à différents textes de l'Ancien Testament, surtout au Ps. cxviii. 26.

cru devoir raconter l'exécution du message, afin d'y rattacher une notice qu'il suppose indispensable et qu'il tire visiblement des paroles mêmes du Christ. Dans le moment où les envoyés du Baptiste arrivèrent, Jésus aurait été en train de faire une grande quantité de miracles, guérissant plusieurs malades et possédés, accordant la vue à de nombreux aveugles[1]. Le relief donné à ceux-ci tient à ce que les aveugles sont nommés d'abord dans la réponse du Sauveur. Il est clair que cette addition est surajoutée au texte de la source. Au point de vue littéraire, c'est une véritable interpolation. Et il n'est pas moins évident que, pour le fond, l'évangéliste ne puise pas ce renseignement dans une tradition quelconque, écrite ou orale, mais qu'il le suppose fourni par le discours de Jésus. Puisque le Sauveur dit aux messagers de raconter ce qu'ils ont vu et entendu, c'est donc qu'ils ont été témoins de certains miracles, et qu'ils en ont entendu raconter d'autres ; la première catégorie est la plus nombreuse ; elle comprend les guérisons d'aveugles, de malades et d'infirmes, qui correspondent plus ou moins aux lépreux et aux boiteux dont parle Jésus, de possédés, qui correspondent aux sourds-muets[2] ; restent seulement comme miracles connus par ouï-dire les résurrections de morts, l'évangéliste ayant pensé sans doute que Jésus n'avait jamais ressuscité plusieurs morts le même jour ; il n'aura pas voulu non plus insérer dans ce récit l'histoire du ressuscité de Naïn, ce qui aurait brisé tout à fait l'économie de la narration ; mais il l'a mise le plus près possible, de façon que ce miracle préliminaire complétât l'énumération de la notice. Histoire et notice attestent la même préoccu-

1. V. 21. ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν, καί τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.

2. Cf. XI, 14.

pation : elles forment le commentaire que Luc a voulu donner à la réponse de Jésus. Matthieu a entendu cette réponse de la même façon, mais la combinaison rédactionnelle qu'il avait adoptée le dispensait d'y ajouter une glose explicative. Toujours est-il que les deux évangélistes ont interprété la réponse du Sauveur comme un appel aux miracles qu'il avait faits, sans égard particulier à ce qui semble avoir été pour Jésus le principal, à savoir l'évangélisation des pauvres.

Si l'on suit leur pensée, Jésus aurait attiré l'attention de Jean sur les faits qui avaient provoqué sa demande et lui aurait présenté les miracles comme des œuvres messianiques, se référant implicitement aux prophéties anciennes, surtout au passage d'Isaïe[1] : « Alors les yeux des aveugles se dessilleront, et les oreilles des sourds s'ouvriront, le boiteux bondira comme un cerf, et la langue du muet prononcera des chants de joie. » Jésus aurait complété l'énumération pour l'adapter à ce qu'il a fait réellement, le prophète ne parlant pas de lépreux guéris ni de morts ressuscités. Il importe peu que les termes employés dans Isaïe soient symboliques ou non[2], car la pensée de l'original ne fait pas loi pour son application dans la rédaction évangélique. Ni Matthieu ni Luc ne les entendent de miracles spirituels, mais de faits sensibles. L'évangélisation des pauvres, annoncée pareillement dans Isaïe[3], serait le seul trait d'ordre moral que Jésus introduirait dans la définition de son œuvre présente. L'association d'idées n'est pas très naturelle, quand même on admettrait, ce qui est vrai dans une large mesure, que Matthieu et Luc ont regardé les miracles d'ordre physique comme symbole des fruits spirituels de

1. XXXV, 5-6,
2. On n'a aucune raison d'y voir de pures métaphores. Cf. DUHM, *Jesaia*[2], 223 ; MARTI, 247.
3. LXI, 1.

l'Évangile. Ce mélange d'allégorie peut faire l'unité du discours dans la pensée des évangélistes ; il ne se conçoit guère au point de vue historique et dans la bouche de Jésus, qui aurait pu parler en termes métaphoriques de son œuvre spirituelle, mais non pas envelopper dans une allégorie peu intelligible l'idée qu'il voulait suggérer à Jean. Le Sauveur ferait entendre au Baptiste que le règne de Dieu ne consiste pas seulement dans le jugement général et dans le triomphe des justes, mais qu'il doit être inauguré, selon que les prophètes l'ont annoncé, par les œuvres, miracles et prédication aux pauvres, que Jean n'a pas su reconnaître pour des preuves du Christ. Le règne de Dieu serait arrivé dès maintenant, et il faudrait s'en remettre au Père céleste pour l'accomplissement final. Jean, comme tout autre, aurait tort de contester à Jésus la qualité de Messie, sous prétexte qu'il n'amène pas incontinent la plénitude du règne messianique.

Le sens de cette conclusion n'est pas douteux. C'est un avertissement donné à un homme trop préoccupé de la signification eschatologique du royaume : Jésus voudrait lui faire comprendre la réalité spirituelle, et néanmoins très messianique, de son action dans le présent. Mais le but même de la réponse invite à distinguer le sens que Jésus y a voulu mettre de celui que les évangélistes y ont trouvé. Que Jésus, à un moment quelconque de son ministère, se soit publiquement prévalu de ses miracles et qu'il ait allégué en témoignage de sa mission le grand nombre d'aveugles à qui il avait rendu la vue, de lépreux qu'il avait guéris, de morts qu'il avait ressuscités, c'est ce qui répugne autant à son attitude générale et à son caractère qu'à la réalité des faits. L'embarras des évangélistes en présence de l'assertion relative aux morts ressuscités éclaire d'un jour tout particulier l'état de la tradition historique. Matthieu s'est contenté du cas

raconté dans Marc ; Luc, supposant que ce fait était postérieur au message du Baptiste, en a cherché un autre et paraît avoir eu quelque peine à le découvrir. Les guérisons d'aveugles n'ont pas été non plus très nombreuses. Il est inconcevable que Jésus ait pu parler de pareils miracles comme étant les manifestations ordinaires de son activité. Ces prodiges ont été exceptionnels, et Jésus a fait ce qui dépendait de lui pour qu'on ne les divulguât point[1]. Comme il ne se portait pas de lui-même à faire des miracles, il n'a pas dû les étaler, bien moins encore a-t-il pu les exagérer en les présentant comme des actes messianiques et des manifestations évidentes du règne de Dieu. Sans doute, quand on l'accuse de chasser les démons par Beelzeboul, il sait que répondre[2] ; mais les guérisons de démoniaques sont des miracles d'un genre tout particulier, puisque l'Évangile les conçoit comme des faits d'ordre spirituel. Jésus lui-même y voit une manifestation de la puissance divine, mais non pas un signe comme les pharisiens en demandent ; et il est assez curieux qu'il n'en dise rien dans sa réponse à Jean. Ou bien cette réponse procède d'une tradition qui n'avait plus le sentiment juste soit de la place que les miracles avaient tenu dans le ministère de Jésus soit de la façon dont lui-même les avait envisagés ; ou bien l'on aura pris de bonne heure à la lettre les métaphores dont Jésus s'était servi pour décrire son activité spirituelle en s'inspirant d'Isaïe. Cette dernière hypothèse est de beaucoup la plus vraisemblable, puisque le texte de la réponse a préexisté aux combinaisons rédactionnelles que les évangélistes ont cru devoir adopter pour la justifier, et que la tradition primitive ne se serait pas suscité d'embarras à elle-même en

1. Cf. Marc, v, 43 (Luc, viii, 56). Il n'y a pas lieu d'alléguer en sens contraire la mise en scène du miracle de Naïn, qui est due à l'évangéliste.

2. Cf. Marc, iii, 23-27 ; *Revue*, IX, 444-452.

prêtant au Sauveur un discours qui aurait été en contradiction avec les faits connus. Le discours, si l'on fait abstraction du cadre préparé par les rédacteurs, peut s'entendre aisément des fruits spirituels de la prédication évangélique[1], et la réponse faite à la question du Baptiste se trouve telle qu'on pouvait l'attendre de Jésus[2]. Le Sauveur a pu tenir le discours qui lui est attribué, en disant, conformément à Matthieu[3] : « Allez raconter à Jean ce que vous entendez et voyez. » Ce que les disciples du Baptiste peuvent en ce moment entendre et voir, ce n'est pas une profusion de miracles, mais comment Jésus enseigne, et l'effet de l'Évangile sur la masse qui suit le Sauveur, troupe de malheureux que l'on pouvait bien qualifier d'aveugles et de sourds, de boiteux et de lépreux, de morts à Dieu par le péché ; guéris de leurs infirmités spirituelles, ils prennent rang parmi les pauvres à qui le royaume est promis. La leçon de Luc[4] : « Allez raconter à Jean ce que vous avez vu et entendu », est secondaire par rapport à Matthieu. On la dirait conçue tout exprès pour éviter l'interprétation spirituelle qui est favorisée par le texte primitif ; du moins n'a-t-elle pas d'autre objet que d'accentuer la relation établie par l'évangéliste entre les paroles de Jésus et les miracles qu'il est censé avoir accomplis devant les messagers du Baptiste. Étant donné que le caractère tout moral de l'Évangile est précisément ce qui déconcertait Jean, il n'est pas surprenant que Jésus le lui présente comme la marque de sa vérité. La pensée du discours sera parfaitement une si l'on suppose que le

1. Celle des morts spirituels est dans Matth. viii, 21 (Luc, ix, 59).

2. Cf. Holtzmann, 66 ; Wellhausen, *Das Evangelium Matthaei* (*Mt.*), 53. Il est possible d'ailleurs que la série des termes métaphoriques se soit accrue dans la tradition sous l'influence d'Isaïe. D omet dans Matth. 5. καὶ χωλοὶ περιπατοῦσιν.

3. V. 4. πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννῃ ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε.

4. V. 22. ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε. Noter la transposition des deux verbes, et l'emploi de l'aoriste au lieu du présent.

Sauveur suggère à celui qui l'interroge une interprétation des prophéties qui s'accorde avec l'action que lui-même exerce ; et l'avertissement final se rattachera fort bien à l'ensemble de la réponse. Celui qui ne sait pas voir ce qui se passe, comment des aveugles viennent à jouir de la lumière, toutes les infirmités de l'âme à se guérir, de nombreux morts à ressusciter, celui-là peut demander si le royaume ne vient pas encore ; mais il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il ne s'aperçoit pas que le royaume arrive.

Matth. xi. 7. Et comme ils s'en allaient, Jésus se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert? Un roseau agité par le vent? 8. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un homme vêtu mollement? Ceux qui s'habillent de la sorte sont dans les maisons des rois. 9. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un prophète? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 10. C'est celui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messager, qui préparera la voie devant toi. » 11. Je vous (le) dis en vérité, parmi les enfants des femmes il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean le Baptiste; mais le plus petit dans le royaume des cieux est plus grand que lui. 13. Et depuis les jours de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant, le royaume des cieux est violenté, et des violents le dérobent. 13. Car tous les Prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean; 14. et si vous voulez (le) prendre (ainsi), lui-même est Élie, qui doit venir. Qui a des oreilles entende! »

Luc, vii, 24. Et quand les messagers de Jean furent partis, il se mit à dire à la foule au sujet de Jean : « Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert? Un roseau agité par le vent? 25. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un homme couvert de vêtements bien doux? Mais ceux qui vivent en habits somptueux et dans la volupté sont dans les palais royaux. 26. Qu'êtes-vous donc allés voir? Un prophète? Oui, je vous (le) dis, et plus qu'un prophète. 27. C'est lui dont il est écrit : « Voici que j'envoie devant ta face mon messager, qui préparera la voie devant toi. » 28. Je vous (le) dis, parmi les enfants des femmes, il n'est pas de prophète plus grand que Jean; mais le plus petit dans le royaume de Dieu est plus grand que lui (xvi, 16. La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean : depuis lors le royaume de Dieu est annoncé, et chacun lui fait violence). 29. Et tout le peuple, (l')ayant entendu, et les publicains ont rendu gloire à Dieu, ayant été baptisés du baptême de Jean; 30. mais les pharisiens et les légistes ont anéanti le dessein de Dieu pour eux-mêmes, n'ayant pas été baptisés par lui. »

Les deux évangélistes reproduisent, après le message de Jean et la réponse de Jésus, un jugement, ou plutôt une série de jugements sur le Précurseur et sur son œuvre. La plupart de ces pensées devaient être groupées ainsi dans la source commune ; mais toutes n'ont pas été prononcées dans la même occasion, et elles n'ont pas été dites à propos du message de Jean. Dans l'arrangement actuel du récit, l'éloge du Baptiste semble destiné à corriger l'impression fâcheuse que pourrait donner l'épisode du message; mais ce rapport est purement extérieur, les considérations sur le rôle de Jean et sa relation avec le royaume n'étant rien moins qu'une apologie. La sentence concernant Jean prophète et précurseur pourrait avoir été dite avant l'incident du message, dès les premiers temps de la prédication évangélique et de la captivité du Baptiste, tandis que l'appréciation générale sur la situation de Jean à l'égard du royaume semblerait plutôt avoir été formulée après sa mort. Rien n'empêche de voir dans tout cet ensemble un recueil de souvenirs relatifs à Jean; les diverses appréciations du Sauveur auront été rattachées tout naturellement au fait du message, et l'indication : « Quand les messagers furent partis », ne serait qu'une transition dépourvue de fondement historique.

Ce que Jésus dit d'abord est sans liaison intime avec la démarche de Jean et n'a pas été conçu pour défendre le Précurseur contre des gens que sa question aurait scandalisés. Cette question a pu sembler choquante aux commentateurs, et déjà les évangélistes en ont été quelque peu étonnés ; mais elle ne devait pas surprendre, à moins que ce ne fût en un sens tout contraire, ceux qui l'ont entendue, puisque Jésus n'avait pas encore déclaré qu'il était le Messie et qu'il ne le signifie même pas dans sa réponse à Jean, si ce n'est d'une façon indirecte, en tant que la présence du Messie peut être impliquée dans

l'avènement du royaume. Si le jugement dont il s'agit avait été prononcé en cette circonstance, Jésus aurait simplement pris occasion du message de Jean pour dire ce qu'il pensait de sa personne et de sa mission.

Le ton du discours est celui d'une conversation familière, mais très animée, où l'orateur pose des questions auxquelles il va répondre lui-même, afin de montrer ce que Jean n'est pas et surtout ce qu'il est. Ce qu'on allait voir au désert, ce n'était pas un roseau agité par le vent : il n'en manque pas au bord du Jourdain, et Jean était tout autre chose. Le Baptiste n'était pas un homme de volonté faible et changeante ; il savait ce qu'il voulait et ce qu'il faisait ; il suivait sa voie sans se laisser détourner ni arrêter par les raisons d'intérêt personnel et d'opportunité qui gouvernent généralement la conduite des hommes. Conclure de là que Jésus écarte le reproche de versatilité que l'on aurait pu adresser à Jean[1], s'il avait réellement changé d'avis à propos du Sauveur, est singulièrement rétrécir et fausser le sens du texte. Jésus ne parle pas des opinions qui auraient pu se succéder dans l'esprit du Baptiste, mais de son caractère, de sa vie, de son rôle providentiel. Jean n'était pas non plus un individu efféminé, mollement vêtu, Luc ajoute : « faisant bonne chère, que l'on serait allé regarder par curiosité ». L'homme que l'on cherchait avec tant d'empressement n'habitait pas un palais ; il vivait dans le désert, mal nourri, couvert d'une tunique en poil de chameau. Ce qu'on allait voir, c'était un prophète, un vrai prophète, ou pour mieux dire, un homme plus grand que tous les prophètes ; car les prophètes ont annoncé de loin l'avènement du royaume, et Jean est celui dont il a été écrit qu'il marcherait devant le Messie pour lui préparer la voie.

La citation de Malachie[2], déjà rencontrée au commen-

1. B. Weiss, *E.* 70.
2. III, 1.

cement du second Évangile, est faite assez librement, à ce qu'il semble, d'après l'hébreu. On lit dans l'original : « Voici que j'envoie mon messager, et il préparera la voie devant moi : et aussitôt viendra dans son palais le maître que vous cherchez et l'ange de l'alliance que vous désirez[1]. » Cette citation paraît faite de mémoire ; elle devait avoir dans la source la forme qu'elle a gardée dans Matthieu et dans Luc. On y applique à Jésus ce qui est dit de Dieu, et le messager qui prépare la voie du Seigneur se trouve être Jean, précurseur de Jésus-Messie. On peut douter que Jésus lui-même ait corrigé ainsi le texte de Malachie. En réalité, Jean n'avait été que l'avant-coureur du royaume ; il était le héraut de Dieu plutôt que celui du Christ. En citant le texte dans sa teneur véritable, Jésus confirmait ce que Jean avait dit de lui-même ; mais il n'a pas dû présenter Jean comme ayant tenu vis-à-vis de lui le rôle de précurseur, puisqu'il se serait aussi désigné lui-même en public, très expressément, comme le Messie, et que l'attitude de Jean ne justifiait pas cette assertion. Mais la tradition a pu modifier le texte prophétique afin de rapporter à la personne du Sauveur ce qui avait été dit relativement au royaume ; peut-être même la citation vient-elle de la tradition et non de Jésus[2].

1. Le « maître » ne peut être que Iahvé lui-même ; le « messager de l'alliance » n'est pas le Messie, et cette formule inusitée doit se rapporter aussi à Dieu, bien que l'application ne soit pas exempte de difficulté, ou bien à l'ange de la communauté israélite (cf. Nowack, *Die k. Propheten*[2], 439).

2. La citation de Malachie pourrait sembler intercalée dans le discours de Jésus (Wendt, ap. J. Weiss, 406), Matth. 11 se rattachant sans difficulté à Matth. 9. Rien de plus facile à expliquer que l'addition de la prophétie. On pourrait même supposer (J. Weiss, *loc. cit.*), qu'elle a été interpolée dans Luc d'après Matthieu, car D au lieu de la présenter entre les vv. 26 et 28, rattache le v. 28 *a* (ὅτι οὐδεὶς μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης, Ἰωάνου τοῦ βαπτιστοῦ) au v. 26, amène la citation (v. 27) et la fait suivre de 28 *b* (λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι ὁ μικρότερο

Les propositions qui suivent, surtout celles qui regardent le rapport de Jean avec le royaume céleste, ont un caractère didactique et sont à interpréter par elles-mêmes plutôt que par leur contexte. La tradition paraît les avoir marquées de son empreinte. Le royaume des cieux y semble identifié à la société chrétienne, et l'on a remarqué que c'est seulement dans ce passage que Jésus appelle Jean « *le Baptiste* [1] ». La formule : « Depuis le temps de Jean le Baptiste jusqu'à maintenant », convient assez peu dans la bouche du Christ, qui n'a pas survécu longtemps à Jean et qui n'a guère pu parler comme si le royaume durait depuis des années, puisque généralement il l'annonce comme à venir.

Toujours est-il que la mission providentielle de Jean fait de lui le plus grand des hommes qui ont paru jusqu'à son temps, et d'après Luc le plus grand des prophètes [2]. Mais le plus petit dans le royaume est plus grand que lui. Là est le mot capital du discours, et ce trait suffit à prouver que Jésus ne fait pas l'apologie de Jean-Baptiste ; il définit la mission du Précurseur par rapport au royaume des cieux. Si grand qu'ait été l'homme, si importante qu'ait

αὐτοῦ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν). Toutefois Marth. 10 complète heureusement le v. 9, et un développement nouveau semble commencer avec le v. 11. Le mot προφήτης (D A etc., Ss.) paraît authentique dans Luc, 28, à lire : λέγω ὑμῖν, μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν· ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ κτλ. L'addition de αὐτοῦ dans D, après μικρότερος tend peut-être à montrer le Christ dans ce plus petit qui est plus grand. Quoi qu'il en soit, l'omission de προφήτης, dans ℵB etc., doit être pour la conformation avec Matthieu. Luc le premier peut avoir eu scrupule d'écrire que Jean était plus grand que tous les enfants des femmes, attendu que Jésus lui-même est né d'une femme. Matthieu avait pu l'écrire, parce que le reste du discours montrait que Jean était le plus grand des hommes qui avaient paru avant le royaume. La transposition de Luc, xvi, 16, donnerait à penser que l'évangéliste craignait autant de faire Jean trop grand que de l'exclure formellement du royaume ; c'est pourquoi il se sera borné à le désigner comme un homme supérieur à tous les anciens prophètes.

1. Wellhausen, 54 ; cf. Wernle. *Die Reichsgotteshoffnung*, 44-45.
2. Cf. *supr.*, p. 32, n. 2.

été l'œuvre en tant que préparatoire au règne de Dieu, Jean est au-dessous de quiconque appartient au royaume. Plusieurs commentateurs anciens, ne voulant pas mettre le Précurseur hors du royaume, ont pensé que « le plus petit » était Jésus lui-même. Saint Jérôme [1] dit que Jean, comme tout autre juste vivant sur la terre, était moins grand qu'un saint jouissant du bonheur céleste. Mais le Christ est censé parler du royaume tel qu'il se réalise déjà par l'Évangile, on pourrait presque dire dans l'Église. Quiconque a reçu la parole, tous les pauvres qui ont cru à la bonne nouvelle, candidats au royaume et déjà ses membres, quoique moins grands que Jean par la valeur et l'action personnelles, sont plus grands que Jean par le rapport qui les unit à Dieu. Puisque Jean n'a pas adhéré, comme eux, d'une foi simple et entière à l'Évangile et n'y a pas reconnu le commencement du royaume céleste, il peut bien être le plus grand des hommes, et même celui de tous qui a le plus contribué à préparer la voie de Dieu ; mais, restant en dehors du royaume, il n'est rien dans le royaume. Une telle assertion détone au milieu de l'harmonie que la tradition a voulu établir entre la prédication de Jean et celle de Jésus ; mais elle n'en correspond pas moins au rapport historique de l'une et de l'autre, elle sert à l'éclairer, montrant à la fois l'impression profonde que Jean avait faite en son temps sur le Sauveur lui-même et sur ses disciples, et l'indépendance réciproque de Jésus et du Baptiste en ce qui regarde leurs ministères respectifs.

La sentence qu'on lit ensuite dans Matthieu n'est pas très claire, bien qu'elle soit probablement dans le contexte que lui donnait la source. Luc paraît l'avoir transposée et abrégée de propos délibéré, quoiqu'il ait dû retenir l'ordre primitif des deux idées qui la composent, à savoir

1. *In h. loc.*

l'aboutissement à Jean de l'ancienne économie prophétique et l'état violent où se trouve actuellement le royaume. De ces deux idées, la première se relie tout naturellement à ce qui a été dit sur l'infériorité de Jean à l'égard des membres du royaume. Matthieu aura renversé l'économie du passage afin d'amener à la fin l'identification de Jean avec Élie; consciemment ou non il adoucit l'antithèse que Jésus établissait entre Jean et le royaume. Il n'est pas étonnant que Jean soit au-dessous de quiconque appartient au royaume, puisque lui-même n'en est pas. Et en effet, la Loi et les Prophètes viennent jusqu'à Jean [1] ; Matthieu dit : « ont prophétisé », il place même les Prophètes avant la Loi [2], parce que toute l'Écriture lui apparaît comme un recueil de prédictions formelles ou typologiques ; mais le sens primitif n'est pas précisément qu'il s'est fait jusqu'à Jean des prophéties que le royaume accomplit maintenant ; il s'agit de deux économies qui se succèdent, celle de la préparation du royaume, qui atteint son point culminant dans la personne de Jean, et celle du royaume, qui commence avec la prédication de l'Évangile. « La Loi et les Prophètes jusqu'à Jean; depuis, le royaume ». Aussitôt que Jean a été emprisonné, Jésus a prêché l'Évangile, et l'Évangile est déjà le royaume.

Mais sur cette idée qui ne semble pas avoir entièrement satisfait les évangélistes, puisqu'ils l'ont atténuée, Matthieu en ne marquant pas la succession du royaume à l'économie ancienne, Luc en disant : « le royaume de Dieu est annoncé [3] », se greffe la remarque touchant l'état du royaume ; et cette remarque, où Luc a voulu voir la leçon principale du passage, pourrait avoir été com-

1. Luc, xvi, 16. ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου.
2. V. 13. πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.
3. ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.

prise diversement par les deux évangélistes. Elle ne semble avoir gardé son développement original que dans Matthieu. Luc n'en retient qu'une partie et paraît l'entendre de l'empressement avec lequel certains voudraient, pour ainsi dire, faire violence au royaume de Dieu en y prétendant sans en être dignes [1], soit plutôt peut-être des violences exercées contre les disciples de l'Évangile. Le terme employé par Matthieu pour désigner les envahisseurs du royaume, « les violents [2] », serait assez mal choisi s'il s'agissait de faire valoir l'énergie que réclament la pénitence et le renoncement évangéliques ; il ne conviendrait guère mieux pour qualifier l'impatience de ceux qui voudraient, comme Jean, voir tout de suite venir la fin du monde. Si l'on a en vue les gens qui entrent dans le royaume, on ne leur attribue pas

1. Le mot βιάζεται peut se prendre au moyen et signifier l'irruption dans le royaume (cf. Ex. XIX, 24, LXX), ou au passif et marquer la pression exercée sur ceux qui entrent, d'après XIV, 23. Ce dernier sens est peu vraisemblable. Mais le premier peut s'entendre d'une irruption hostile ou d'un empressement vers le royaume ; et cet empressement peut être conçu comme louable ou non. Aucune de ces trois interprétations n'est clairement exclue ni favorisée par le contexte. Comme l'évangéliste paraît vouloir combattre des gens qui ne comprendraient pas la véritable économie du salut, on peut choisir la dernière (cf. Luc, XIII, 24) ; mais Luc peut aussi bien avoir pensé aux persécutions subies par les chrétiens.

2. V. 12. ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν. Les deux membres de ce v. se font équilibre ; il n'y a pas lieu de supposer que le premier serait dédoublé du v. 13 (Luc, XVI, 16 *a*) et que le second doit équivaloir pour le sens à Luc, XVI, 16 *b* (Wernle, 66).

On pouvait lire dans la source, après Matth. 7-9, 11 :

> ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου·
> ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται,
> καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.

Venait peut-être ensuite Matth. XXI, 28-33, que l'évangéliste aura transposé et remplacé ici par les vv. 14-15 ; suivait enfin la parabole de XI, 16-19.

les sentiments de Jean, qui reste en dehors. Aucune de ces interprétations ne s'adapte au texte de Matthieu, et l'on peut même se demander jusqu'à quel point la première correspond à la pensée de Luc.

D'après le premier Évangile, « depuis les jours de Jean-Baptiste », c'est-à-dire depuis le temps de sa prédication, qui a pris fin par sa captivité, temps qui paraît déjà fort éloigné, depuis l'époque où Jean annonçait la venue du règne de Dieu et où ce règne a commencé, « le royaume des cieux est violenté, et des violents le prennent ». La violence en question ne peut être une qualité du royaume, mais un inconvénient qu'il subit. Le sens le plus naturel des mots serait peut-être que le royaume est violenté par des ennemis qui ne songent pas à en profiter et qui le dérobent, non pour en faire leur bien, mais en tant qu'ils empêchent les croyants d'en voir la pleine réalisation [1]. Ce qui détourne les exégètes de cette interprétation, c'est qu'on ne voit pas comment le royaume pouvait subir une violence réelle ni comment Jésus pouvait le dire violenté quand sa prédication ne rencontrait aucune difficulté. Mais le Christ appréciait-il la situation du royaume comme les historiens modernes apprécient la situation du Christ? Est-il invraisemblable que Jésus ait expliqué l'état précaire du royaume dans le présent, et le retardement de sa manifestation, par l'espèce de contrainte que le monde extérieur, la force publique, les autorités constituées, du seul fait de leur existence, ne laissaient pas d'exercer sur le mouvement évangélique? N'a-t-il pas pu dire que les

1. Cf. Dalman, 113-116. On ne peut fonder cette opinion sur l'araméen hypothétique auquel correspondrait notre texte grec. A plus forte raison ne doit-on pas alléguer en sens contraire l'hébreu de A. Resch, III, 441. D'autres (*ap.* Holtzmann, 237) ont vu dans les « violents » les pharisiens (Hilgenfeld, Paul), ou les hérétiques (Pfleiderer).

puissants du monde volaient le royaume aux croyants, parce qu'ils mettaient provisoirement obstacle à l'avènement du règne de justice ? N'était-il pas dans la nature du royaume d'être parfait, et s'il ne l'était pas dès le début, n'était-ce pas à raison des circonstances au milieu des quelles il avait dû commencer ? Mieux vaudrait encore peut-être se placer au point de vue des premiers chrétiens argumentant contre les Juifs, spécialement contre les sectateurs de Jean, et déclarant le royaume venu avec le Christ, mais entravé, comme la manifestation glorieuse du Sauveur lui-même, par la malice des hommes.

Si l'on ne veut pas que telle soit la pensée de l'évangéliste ni celle de Jésus, si l'on croit que ceux qui volent le royaume le prennent sans doute pour eux, rien ne faisant entendre que la manifestation du royaume soit retardée par l'espèce de contrainte qu'il subit, on pourra dire que les « violents » sont ceux qui adhèrent à l'Évangile ; mais ils ne sont pas définis ainsi pour être loués [1] ou blâmés [2] à raison de leur empressement. Jésus voit plutôt la qualité que les dispositions intérieures des personnes dont il parle. Le royaume est violenté parce que ce ne sont pas ceux qui semblaient y avoir droit et l'attendre qui s'en emparent [3] ; ce sont des conquérants d'aventure qui le prennent, publicains et pécheresses, et qui ont l'air de voler ce qui revenait à d'autres ; ainsi le royaume est comme au pillage. Cette hypothèse semblera probable si l'on admet que la parabole des Deux fils, avec application au judaïsme officiel et aux pécheurs qui formaient la

1. Holtzmann, *loc. cit.*, soit qu'il s'agisse des efforts méritoires de la pénitence (Keil) ou des sacrifices extraordinaires accomplis pour l'Évangile, et de la foi qui anticipe l'accomplissement du royaume (Baldensperger, Wendt).

2. B. Weiss, *E.* 71, disposition des zélotes qui voudraient amener par la force la réalisation du royaume.

3. Cf. *supr.*, p. 36, n. 2.

clientèle de l'Évangile, s'est lue d'abord en cet endroit. Mais la question est de savoir si la sentence sur les rapports de Jean avec le royaume et la parabole des Deux fils ont la même origine, si la sentence ne serait pas postérieure à la parabole dans la tradition orale et même dans la tradition écrite de l'Évangile.

Quoi qu'il en soit, Matthieu a traité la sentence comme accessoire, ou bien il a cru devoir la pallier en dissimulant pour ainsi dire la situation du royaume derrière le rôle de Jean-Baptiste. On dirait que l'état du royaume n'est décrit que par rapport à lui et pour compléter les renseignements que l'on donne à son sujet. L'évangéliste a écrit que le plus petit dans le royaume était plus grand que Jean; il glisse aussitôt la parole concernant la violence subie par le royaume ; puis il amène la réflexion sur les Prophètes et la Loi qui aboutissent à Jean, afin de terminer ce développement en faisant valoir le rôle du Baptiste, qu'il identifie à Élie [1]. Ce dernier trait vient en surcharge [2] et a été importé d'un autre contexte [3]. La mention des prophètes a rappelé à Matthieu le dernier d'entre eux et la prédiction relative à Élie. Mais il semble faire une réserve sur cette application, qu'il emprunte à Jésus lui-même. Jean est Élie, si on veut l'entendre ainsi [4]. Comme il n'a jamais ailleurs grand souci du sens littéral on peut croire qu'il tient ici à sauvegarder une interprétation traditionnelle du passage qu'il en a vue. On conçoit difficilement que Jésus ait pu alléguer de la sorte une prophétie, en laissant entendre qu'on pouvait la contester. L'application à Jean se fait, selon Matthieu, en vertu d'un sens mystérieux qui ne met pas obstacle à un autre

1. Par application de Mal. iii, 23.
2. Wernle, *loc. cit.*
3. Marc, ix, 13; Matth. xvii, 12-13.
4. V. 14. καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.

accomplissement, l'apparition d'Élie à la fin des temps. Cet élément de la théologie apocalyptique étant sauvegardé, l'évangéliste pour attirer l'attention du lecteur sur la signification profonde du texte prophétique relativement à Jean, anticipe la parole qui se lit après la parabole du Semeur : « Qui a des oreilles entende. [1] »

Au lieu de ces considérations qui avaient perdu pour lui de leur importance et qu'il se proposait d'utiliser sommairement ailleurs, Luc amène une remarque sur l'accueil fait par les pharisiens et par les publicains à la prédication de Jean. Dans la forme que lui a donnée l'évangéliste, ce morceau est surajouté, très mal joint au contexte. Le même thème est traité ailleurs dans Matthieu [2] de façon beaucoup plus satisfaisante, comme application de la parabole des Deux fils : cette disposition doit venir de la source, mais non la place assignée au tout dans le cadre historique de la dernière semaine. Il est possible que Luc ait trouvé la parabole et son appendice parmi les autres propos de Jésus qui étaient relatifs à Jean [3], et que Matthieu ait jugé bon de les renvoyer plus loin, dans un endroit où il était encore question du Baptiste. Luc aura négligé la parabole, ayant aussi deux fils dans l'histoire du prodigue, et il en aura substitué la leçon morale aux réflexions qu'il jugeait bon de transposer, en l'adaptant maladroitement au jugement porté sur Jean-Baptiste [4]. La phrase est tournée de telle sorte que l'on a pu hésiter à y voir une parole de Jésus ou une observation de l'évangéliste, la mention du peuple, inattendue dans la bouche de Jésus, semblant favoriser la

1. XIII, 9 (MARC, IV, 9).
2. XXI, 31-32.
3. B. WEISS (*ap.* J. WEISS, 407).
4. Il aura aussi très délibérément supprimé les πόρναι de MATTH. XXI, 31-32 ; πᾶς ὁ λαός, qu'il met à la place (v. 29), est une formule contre laquelle l'historien seul peut avoir à réclamer.

seconde hypothèse, tandis que la forme des verbes [1] et en général de la phrase s'arrangent mieux de la première. Cependant, l'évangéliste entend continuer le discours de Jésus, mais c'est lui qui le compose, d'après un texte qu'il aurait beaucoup mieux fait de ne pas retoucher. L'incohérence du discours est due à la juxtaposition de morceaux distincts par leur origine et insuffisamment coordonnés dans la rédaction. D'après Luc, le blâme dirigé contre ceux qui n'ont pas cru à la prédication de Jean s'adresserait aux pharisiens et aux docteurs de la Loi ; d'après Matthieu, il aurait été adressé aux autorités ecclésiastiques de Jérusalem. L'hypothèse de Luc [2] est pour le moins aussi vraisemblable que celle de Matthieu. Par la place qu'il assigne à cette critique, le rédacteur du troisième Évangile semble vouloir indiquer que l'apostrophe suivante, jetée par le Sauveur à la génération contemporaine, vise aussi les pharisiens et les scribes avant tous les autres. Les gens du peuple [3] et les publicains ont reconnu la volonté de Dieu, manifestée dans la prédication de Jean, et ils s'y sont conformés en recevant le baptême. Au contraire, les pharisiens et les docteurs de la Loi, n'ayant pas voulu recevoir ce baptême de pénitence, ont rendu le dessein de Dieu inefficace en ce qui les concernait. Et comme ils n'ont pas accepté Jean, ils rejettent pareillement Jésus. Le Sauveur lui-même va le leur reprocher, les comparant à des enfants qui ne savent ce qu'ils veulent.

1. V. 29. ἐδικαίωσαν ; 30. ἠθέτησαν. Noter que le premier de ces verbes anticipe le v. 35. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία κτλ., et que Luc s'inspire de ce passage en résumant l'enseignemeut de Matth. xxi, 28-33.

2. Autant qu'on en peut juger par le texte complet de Matth. *supr. cit*, les interlocuteurs de Jésus n'étaient pas nommés dans la source.

3. Cf. *supr.* p. 40, n. 4.

MATTH., XI, 16. « Et à qui comparerai-je cette génération ? Elle est comparable à des enfants assis sur la place publique, qui, interpellant leurs compagnons, 17. disent : Nous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés et vous ne vous êtes pas frappé la poitrine. 18. Car Jean est venu ne mangeant ni ne buvant, et ils disent : Il a un démon. 19. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et ils disent : Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. Et la sagesse a été justifiée par ses enfants. »

LUC, VII, 31. « A qui donc comparerai-je les hommes de cette génération, et à quoi sont-ils comparables ? 32. Ils sont comparables à des enfants assis sur la place publique et qui s'interpellent mutuellement, disant : Nous vous avons joué de la flûte et vous n'avez pas dansé ; nous nous sommes lamentés et vous n'avez pas pleuré. 33. Car Jean le Baptiste est venu ne mangeant pas de pain et ne buvant pas de vin, et vous dites : Il a un démon. 34. Le Fils de l'homme est venu mangeant et buvant, et vous dites : Voici un homme gourmand et buveur de vin, ami des publicains et des pécheurs. 35. Et la sagesse a été justifiée par tous ses enfants. »

Le préambule de la parabole, avec le parallélisme de sa double question, est mieux conservé dans Luc [1]. Il n'y a pas de variante notable dans le développement de la comparaison, qui a été conservée d'abord pour elle-même et qui doit se rattacher chronologiquement à une période assez avancée du ministère de Jésus, lorsqu'il fut devenu évident que les chefs religieux des Juifs et la masse qui les suivait docilement ne se rallieraient pas plus à l'Évangile qu'ils ne s'étaient ralliés à la prédication de Jean-Baptiste. Le blâme de Jésus s'adresse en effet à la génération contemporaine, qui, dans sa grande majorité, n'a pas écouté Jean et ne l'écoute pas lui-même ; il n'a pu être prononcé devant la foule sympathique au milieu de laquelle

1. Un petit nombre de témoins récents et le grec reçu (ainsi que la Vulgate clémentine) introduisent la comparaison par ces mots : εἶπε δὲ ὁ κύριος, parce qu'on a regardé la réflexion précédente comme appartenant à l'évangéliste. Pour la double interrogation de LUC, 31, cf. XIII, 18.

les messagers du Baptiste ont trouvé le Sauveur, ni dans un temps et une occasion où Jésus pouvait constater le succès de son œuvre. Le Christ explique au moyen d'une comparaison pourquoi on n'a pas compris Jean et on ne comprend pas le message évangélique. C'est que le plus grand nombre, la nation israélite dans son ensemble, est comme une troupe d'enfants qui sont venus sur la place publique afin de jouer et qui se sont installés dans un endroit propice ; ils ne peuvent organiser leur jeu parce qu'ils ne viennent pas à bout de s'entendre, et ils ne font qu'échanger des reproches amers ; ils auraient voulu un jeu gai, simuler une danse, ou bien un jeu triste, simuler un enterrement ; comme il y en a toujours qui ne sont pas de l'avis des autres et que tous changent aisément de caprice, on n'aboutit qu'à des récriminations. Pour faire l'application de la comparaison, il ne faut pas distinguer deux groupes d'enfants dont l'un représenterait les Juifs, l'autre Jean et Jésus [1]. Deux partis ne se distinguent dans la troupe d'enfants que pour marquer la versatilité de la génération qui a mal jugé l'existence de Jean, comme elle juge mal à présent la vie moins austère de Jésus. C'est cette génération seule qui est comparée aux enfants qui se disputent. Jean et Jésus restent en dehors, comme les personnes au sujet desquelles s'est manifestée la frivolité des contemporains. Ils ne peuvent être comparés aux tenants respectifs du jeu triste et du jeu gai, qui s'invectiveraient mutuellement [2], puisque la génération dont il s'agit n'a été portée ni pour l'un ni pour l'autre et les a rejetés tous les deux [3]. Étant donné que la comparaison n'est pas une allégorie et qu'elle vise uniquement l'attitude contradictoire des Juifs à l'égard de Jean et de Jésus,

1. Meyer, Plummer, *ap.* Jülicher, II, 30.
2. Holtzmann, 67, qui distingue dans les enfants un groupe messianique et un groupe johannique.
3. Jülicher, II, 31.

l'application se ramène à l'analogie de deux enfantillages : celui de vrais enfants que leur naturel capricieux empêche de s'accorder sur un jeu quelconque [1] ; celui des Juifs, qui, aussi légers d'esprit que ces enfants, se contredisent eux-mêmes dans les jugements qu'ils portent sur Jean et sur Jésus. La matière sur laquelle s'exerce le premier enfantillage, jeu triste et jeu gai, est choisie de façon à correspondre à celle sur laquelle s'exerce le second, le genre de vie du Baptiste et du Sauveur ; mais les personnes de ces derniers n'entrent pas dans la comparaison. Après avoir taxé Jean de folie en le disant possédé, parce qu'il menait une vie d'anachorète [2], les Juifs taxent Jésus d'intempérance [3] parce qu'il vit comme tout le monde et avec tout le monde. Ils devraient au moins prendre parti pour l'un des deux, puisque leur jugement sur l'un contredit celui qu'ils portent sur l'autre. S'il n'en est pas ainsi, c'est qu'ils sont aussi difficiles à satisfaire que des enfants qui ne peuvent s'entendre pour jouer la joie ni pour jouer le deuil.

1. Matth. 17. ηὐλήσαμεν ὑμῖν καὶ οὐκ ὠρχήσασθε·
ἐθρηνήσαμεν καὶ οὐκ ἐκόψαστε (Luc, 32. ἐκλαύσατε).

Le parallélisme et les assonances du grec existaient dans l'araméen. V. 16, au lieu de ἃ προσφωνοῦντα τοῖς ἑτέροις (Luc, 32. καὶ προσφωνοῦσιν ἀλλήλοις), Ss. c. CEF etc., donnent ἑτάιροις αὐτῶν (leçon plus facile).

2. V. 18. ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων. Luc, 33. ἐλήλυθεν γὰρ Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἔσθων ἄρτον μήτε πίνων οἶνον. Les mots ἄρτον et οἶνον sont omis dans D, Ss. c. plusieurs mss. lat. Ils sont certainement ajoutés au texte primitif, représenté par Matthieu, et destinés à atténuer une assertion que l'on trouvait exagérée ; les mss. varient dans la place qu'ils leur assignent, et l'on peut les considérer comme des gloses explicatives. La rectification pourrait cependant venir de Luc lui-même (cf. 1, 15), qui a passé intentionnellement sous silence les détails de Marc, 1, 6, touchant le régime extraordinaire du Baptiste ; et il n'y aurait pas lieu de s'étonner que certains témoins eussent conformé le texte de Luc à celui de Matthieu, parce qu'ils n'avaient plus les mêmes scrupules que l'évangéliste et se complaisaient au contraire dans la formule absolue de Matthieu.

3. Matth. 19 (Luc, 34). ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης.

Cependant la sagesse divine, au service de laquelle travaillaient ceux que les Juifs ont méconnus de la sorte, a été justifiée par ses enfants [1], c'est-à-dire a reçu du petit nombre des pénitents et des fidèles l'hommage qui convenait à son excellence. Ces enfants de la sagesse sont donc ceux qui ont écouté le Précurseur et Jésus. L'assertion est générale et il n'y a pas lieu sans doute de discuter le cas de disciples de Jean qui ne seraient pas devenus disciples du Christ. Il est dit simplement que les âmes de bonne volonté, les véritables imitateurs de la sagesse, ont reçu comme il fallait et la prédication de Jean et celle de Jésus. De très anciens témoins remplacent, dans Matthieu, les « enfants » de la sagesse par ses « œuvres [2] ». Cette leçon paraît être une interprétation de l'autre, que l'on a pu trouver un peu choquante ou obscure [3]. Elle signifierait que la Providence est justifiée par le succès final de ses desseins dans l'action qu'elle exerce sur les hommes, c'est-à-dire en définitive par l'activité de Jésus [4]. Comme cette conclusion n'est pas nécessaire à l'équilibre de la sentence et qu'elle vient même un peu en surcharge, on pourrait y voir une addition rédactionnelle ; dans ce cas, il ne serait pas impossible que

1. Matth. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς. Luc, 35. ajoute πάντων devant τῶν τέκνων. D et quelques autres témoins l'omettent ; B.ς, Ss. ont ce mot, dont la chute a pu être accidentelle et favorisée par Matthieu. Sur les « enfants de la sagesse », cf. Eccli, iv, 11.

2. ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς (ℵ B). Ss. CD et la plupart des témoins ont τέκνων.

3. Cf. Jülicher, II, 33.

4. Il serait arbitraire de voir dans cette conclusion la suite du jugement désobligeant formulé sur Jésus, ou un propos ironique de Jésus sur les faux sages, ou bien de voir, avec Maldonat (I, 237), dans les enfants de la sagesse, tous les Juifs, « quod essent quasi pueri et discipuli divinae providentiae ». Le sens de Luc est garanti par l'emploi qu'il fait du mot ἐδικαίωσαν au v. 29, et ce peut être celui de la source, qui aurait présenté comme enfants de la sagesse les pécheurs qui entraient dans le royaume des cieux, les βιασταί de Matth. 11. Cf. *supr.* p. 36, n. 2.

la sagesse représentât Jésus lui-même, sinon pour lui être formellement identifiée [1], du moins en tant que Jésus a été l'organe de sa complète manifestation [2]. Il paraît plus difficile d'admettre que les enfants de la sagesse seraient les Juifs en général [3], comme si la Providence avait été justifiée devant les Juifs par le Baptiste et le Christ. A quoi aurait servi cette justification ?

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. Opinion de RESCH, III, 108.
2. On verra qu'un rapport spécial de Jésus avec la Sagesse est supposé dans MATTH. XI, 25-30 ; XXIII, 34-36 (LUC, X, 21-22 ; XI, 49-51).
3. Maldonat, *supr. cit.* p. 45, n. 4 ; WELLHAUSEN, *Mt.* 55, affirmant l'équivalence et de ἀπό et מן קדם (מפני). Cf. Is. XLV, 26 (LXX).

LA CONTROVERSE PREDESTINATIENNE

AU IXe SIÈCLE

Pendant qu'à Orange saint Césaire faisait condamner la doctrine de Fauste, le patriarche du Mont-Cassin prescrivait à la famille qu'il venait de fonder la lecture des *Conférences*[1]. Vers la même époque, Cassiodore recommandait vivement ce même livre à ses moines[2]. Cassien fut donc, à partir du VIe siècle, plus que jamais l'oracle des monastères, et c'est à lui surtout que les âmes pieuses s'adressèrent pour avancer dans les voies de la perfection. Les décisions du concile d'Orange n'allaient-elles pas être annihilées par l'influence du *Conférencier*? Il n'en fut rien. Cassiodore eut soin de prévenir ses moines que tout n'était pas à prendre dans les livres du docteur marseillais. « Cassien, dit-il, a été, à bon droit, accusé par le bienheureux Prosper au sujet du libre arbitre. Vous ne devez donc le lire qu'avec précaution sur ce point. » Et il est sans nul doute que des avertissements du même genre furent donnés dans tous les monastères de la famille bénédictine. Aussi, tout en demandant aux *Conférences* une direction ascétique, on ne les suivit pas aveuglément et on chercha un correctif contre elles dans les livres de Prosper. On ne tarda pas du reste à trouver un autre

1. *Regula*, 24 : « Monachi... mox ut surrexerint a cena, sedeant omnes in unum et legat unus Collationes vel vitas Patrum... si autem jejunii dies fuerit, dicta vespera... accedant ad lectionem Collationum. »

2. *De Institut. divina*, 29 : « Cassianum presbyterum... sedulo legite, frequenter audite... qui tamen de libero arbitrio a B. Prospero jure culpatus est. Unde monemus ut in rebus talibus excedentem sub cautela legere debeatis. » Voir : *P. L.*, XLIX, 45 et suiv.

guide plus vénérable et plus sûr dans l'auteur des *Morales*.

Nourri de la lecture de saint Augustin, saint Grégoire proclama hautement la nécessité de la grâce prévenante. « La grâce céleste, dit-il, n'attend pas pour venir qu'elle trouve des mérites, c'est elle qui les fait quand elle est venue. Dieu rend digne de lui l'âme qu'il a trouvée indigne ; il fait en elle des œuvres qui méritent la récompense, alors qu'il n'a rencontré en elle que des œuvres dignes de châtiment[1]. » Il parla de l'élection divine presque dans les mêmes termes qu'en avait parlé le docteur d'Hippone et décrivit en tremblant le mystérieux triage qui sépare les saints des réprouvés[2]. Mais, s'il était disciple de saint Augustin, Grégoire était avant tout romain. En même temps qu'il enseigna la nécessité de la grâce, il attribua à la volonté humaine une part active dans l'œuvre du salut. Il reconnut que le libre arbitre doit être prévenu et excité par le secours divin, mais il laissa entendre que ce secours nous est seulement proposé, que la grâce ne crée pas le consentement de l'homme, mais qu'elle l'attend[3]. En un mot, Grégoire, tout en adoptant les formules augustiniennes, les émoussa et les mit au service de la théologie romaine à laquelle il resta attaché.

L'auteur des *Morales* vivait encore que déjà son livre

1. *Moral.*, XVIII, 63.

2. *Ibid.*, XXIX, 57 : « Nemo ergo perscrutari appetat cur cum alius repellitur alius eligatur, vel cur cum alius eligitur, alius repellatur. » Voir : *ibid.*, 77.

3. *In Ezech. hom.*, IX, 2, *P. L.*, LXXVI, 870 : « Ipse (Deus) aspirando nos praevenit ut velimus, qui adjuvando subsequitur ne inaniter velimus, sed possimus implere quae volumus. Praeveniente ergo gratia et bona voluntate *subsequente*, hoc quod omnipotentis Dei donum est fit meritum nostrum. » Voir : *Moral.*, XXIV, 24 ; XXXIII, 40 : « Bonum quippe quod agimus et Dei est et nostrum. Dei per praevenientem gratiam, nostrum per *obsequentem liberam* voluntatem... *obsequente libero* arbitrio bona elegimus quae ageremus. »

était lu publiquement dans les églises [1]. Ce prodigieux succès alla en croissant. De bonne heure, les *Morales* furent la lecture favorite des moines et de toutes les âmes qui tendaient à la perfection [2]. Dès lors, Cassien passa au second rang et ses conceptions anthropologiques eurent moins de prise que jamais sur les esprits. Quant à Fauste, il était complètement discrédité, et, au VIIIe siècle, le chroniqueur Adon le signalait comme ayant fait fausse route[3]. La tradition semi-pélagienne allait être anéantie, quand le hasard, servi peut-être par un artifice ingénieux, vint à son secours. Un peu avant le concile d'Orange, le marseillais Gennade avait écrit un traité des *Dogmes ecclésiastiques* et un catalogue des *Écrivains ecclésiastiques* destiné à continuer le *De viris inlustribus* de saint Jérôme. Gennade était un ami des semi-pélagiens. Dans son catalogue, il avait pris la défense de Cassien contre Prosper, il avait prodigué des éloges à Fauste et il avait, au contraire, parlé dédaigneusement de saint Augustin [4]. Le traité des *Dogmes ecclésiastiques* était naturellement écrit dans le même esprit. On y retrouvait la doctrine de Cassien enveloppée dans des formules équivoques que Fauste lui-même avait employées. Or, vers le IXe siècle, le livre de Gennade était parfois attribué à saint Augustin. Grâce à cette étiquette trompeuse, certaines idées qui eussent fait frémir le docteur d'Hippone entrèrent dans la circu-

1. Voir dans les lettres de saint Grégoire : *Ep.* XII, 24, *P. L.*, LXXVII, 1234.

2. Voir la *Préface* des Bénédictins, *P. L.*, LXXV, 501.

3. *Chronic.* ad ann. 492, *P. L.*, LVIII, 776.

4. *De scriptor. eccl.*, 84, 85, 38. Il dit dans ce dernier endroit, en parlant de saint Augustin (*P. L.*, LVIII, 1080) : « Unde et multa loquenti accidit quod dixit per Salomonem Spiritus sanctus : In multiloquio non effugies peccatum. » Voici ce qu'il pense des livres de Cassien et de l'opposition que leur fit Prosper (p. 1108) : « Legi et librum (Prosperi) adversus opuscula sub persona Cassiani quae Ecclesia Dei salutaria probat, ille infamat nociva. »

lation. Toutefois, il ne faudrait pas exagérer l'importance du résultat ainsi obtenu. La pensée intime de Gennade, masquée par les habiletés de langage dont il vient d'être question, ne pouvait être bien comprise qu'à l'aide des livres de Fauste. Et comme on n'étudiait pas l'évêque de Riez, on ne vit qu'imparfaitement ce qu'avait voulu dire son disciple. Le traité des *Dogmes ecclésiastiques* apprit à ses lecteurs que la chute d'Adam n'a pas fait perdre à l'homme le droit d'élection et que la grâce nous est simplement proposée [1] ; il ne leur apprit pas autre chose ; il les mit en garde contre les conséquences les plus choquantes de l'augustinisme; il ne les conduisit pas au semi-pélagianisme proprement dit [2].

Le danger était ailleurs. On lisait surtout saint Grégoire, mais on lisait aussi saint Augustin. Naturellement personne ne songeait à établir une ligne de démarcation entre les *Morales* et le *De Praedestinatione sanctorum*. On partait du principe que le docteur d'Hippone était pleinement d'accord avec le docteur de Rome. On croyait donc qu'il fallait les expliquer l'un par l'autre et on eût pensé commettre une impiété en les opposant l'un à l'autre. Mais, à ce travail de conciliation, les formules si nettes d'Augustin avaient tout à gagner, tandis qu'au contraire, les tours de phrase onduleux, fuyants et légèrement incohérents de Grégoire avaient tout à perdre. On en trouve la preuve dès le VIIe siècle, dans l'attitude d'Isidore de Séville. L'auteur des *Sentences*, pourtant entièrement dévoué au grand pape, ne craignit pas d'émettre

1. *De eccles. dogmat.*, 21 (*P. L.*, LVIII, 985) : « Postquam vero seductione serpentis per Evam cecidit (homo), naturae bonum perdidit, pariter et vigorem arbitrii, *non tamen electionem*... Manet itaque ad quaerendam salutem arbitrii libertas... sed admonente prius Deo et invitante ad salutem ut vel eligat vel sequatur... Initium ergo salutis nostrae Deo miserante habemus; ut acquiescamus salutiferae inspirationi, nostrae potestatis est. »

2. Gennade admet la grâce intérieure (voir *ibid.*, 29).

l'assertion suivante : « Il y a une double prédestination, l'une qui conduit les élus au repos, l'autre qui conduit les réprouvés à la mort. L'une et l'autre sont fixées par Dieu qui dirige toujours les élus du côté du ciel et qui, au contraire, abandonnant les réprouvés, les laisse se repaître des biens inférieurs [1]. » Quand le plus fervent disciple de saint Grégoire subissait ainsi l'influence de saint Augustin, beaucoup d'autres devaient nécessairement la subir et la doctrine du *De praedestinatione sanctorum* ne pouvait manquer de grouper autour d'elle de nombreux adhérents.

Au commencement de l'année 848, l'archevêque de Mayence, Raban Maur, dénonça avec effroi au comte de Frioul un moine raisonneur dont les prédications extravagantes portaient le trouble et le découragement dans les âmes. « Si l'on en croit le bruit public, dit-il, un prétendu savant du nom de Gottescalc s'est installé sur vos terres et s'est mis à enseigner que la prédestination fait

1. *Sentent.*, II, 6, 1 (*P. L.*, LXXXIII, 606) : « Gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem... » — Noter encore : *ibid.*, II, 5, 6 (p. 605) où le particularisme de la grâce est enseigné en ces termes : « Spiritalis gratia non omnibus distribuitur, sed tantummodo electis donatur. » Et la maxime suivante sur la persévérance (II, 5, 14, p. 605) : « Plerisque Dei dona dantur, perseverantia vero doni non datur... Electi vero accipiunt et conversionis donum et perseverantiam doni. » — *Differentiae*, II, 118 (*P. L.*, LXXXIII, 88) : « Quidam enim gratissimae misericordiae ejus praevenientis dono salvantur effecti vasa misericordiae ; quidam vero reprobi habiti, ad poenam praedestinati, damnantur, effecti vasa irae... Unde consequens est... neque quemquam salvari sive damnari, eligi vel reprobari nisi ex proposito praedestinantis Dei qui justus est in reprobatis, misericors in electis. » Dans ce dernier livre, la notion augustinienne du libre arbitre est présentée en ces termes (II, 120) : « Ante gratiae enim donum, liberum quidem est in homine arbitrium, sed non bonum, quia sine gratiae adjutorio manet infirmum... liberum autem arbitrium ad omne malum promptum est per semetipsum, ad bonum vero nequaquam nisi per gratiae donum. » Cependant au n. 117 on retrouve le texte des *Morales* de saint Grégoire (XXIII, 50).

violence à l'homme. Selon lui, quiconque n'est pas prédestiné à la vie s'efforcera vainement d'arriver au salut. Vainement il gardera une foi pure et pratiquera les bonnes œuvres; en vertu de la prédestination, il est condamné par Dieu à se perdre. Comme si Dieu, qui est l'auteur de notre salut, pouvait l'être de notre perdition! Cette secte a fait déjà beaucoup de victimes qu'elle a jetées dans le désespoir. On se dit en effet : « A quoi bon « me gêner pour me sauver et obtenir la vie éternelle ? Si je « ne suis pas prédestiné à la vie, j'aurai beau faire le bien, « je n'en retirerai aucun profit. Dans le cas contraire, je « pourrai impunément faire le mal, la prédestination me « fera parvenir au ciel... [1] » Après avoir dénoncé le mal, le savant archevêque de Mayence se fit un devoir de le combattre [2]. Il prouva par des textes nombreux de l'Ancien et du Nouveau Testament que Dieu demande à tous les hommes la foi et la pratique des bonnes œuvres ; qu'il récompense infailliblement tous ceux qui réalisent cette condition ; mais que, d'autre part, il l'exige rigoureusement. Un passage de saint Augustin, un autre de Gennade (attribué au docteur d'Hippone), surtout des citations nombreuses de Prosper et de l'auteur inconnu de l'*Hypognosticon* (confondu comme Gennade avec saint Augustin) lui fournirent une confirmation précieuse des textes scripturaires. Raban Maur conclut que la damnation était la juste punition du crime commis et non la conséquence d'un décret arbitraire ; que Dieu *prévoyait* la conduite des pécheurs et, en vertu de cette prévision, fixait d'avance leur sort définitif, mais qu'il ne prédestinait personne au péché. Bref, il admit une prédestination au bien, mais non au mal. « Remarquez, dit-il, qu'on lit bien dans saint Paul : *quos praedestinavit, hos et vocavit*, mais qu'on n'y

1. *Ep.* 6, *P. L.*, CXII. 1554.
2. *Ep.* 5, p. 1533 et suiv.

lit pas : *quos praedestinavit illos et damnavit.* Dieu, qui est bon, aime sa créature, il ne damne personne qui ne l'ait mérité... Il a prédestiné les bons à recevoir la vie éternelle; quant aux méchants, il a seulement prévu leur perte éternelle, il ne les a pas prédestinés [1]. »

Cependant le moine dogmatisant poursuivait le cours de ses troublantes prédications. Raban ne tarda pas à comprendre que les procédés littéraires étaient incapables d'arrêter un homme de cette trempe : il eut donc recours à des moyens plus efficaces. Au mois d'octobre 848, les évêques de Germanie furent convoqués à Mayence et Gottescalc parut devant eux pour leur rendre compte de sa foi. Il tint devant ses juges le langage qu'il tenait devant les populations et refusa énergiquement d'entrer dans la voie des rétractations. Immédiatement, Raban écrivit au métropolitain de la province de Reims la lettre suivante : « Nous vous informons qu'un moine vagabond, Gottescalc, qui prétend avoir été ordonné prêtre dans votre *paroisse*, est venu à Mayence et a enseigné au peuple des erreurs aussi funestes qu'inouïes sur la prédestination. Selon lui, il y a une prédestination pour le mal comme pour le bien et, en vertu de cette prédestination au mal, il y a des hommes qui ne peuvent se corriger de l'erreur et du péché... L'ayant trouvé incorrigible, nous avons décidé, avec l'assentiment du roi Louis, de vous le renvoyer après l'avoir condamné, lui et la doctrine impie qu'il soutient. Vous le garderez donc dans votre paroisse qu'il a quittée indûment et vous l'empêcherez de répandre à l'avenir ses erreurs. Ceci importe d'autant plus qu'il a fait déjà de nombreuses victimes et que l'on entend souvent dire : « A quoi bon travailler au service de Dieu? Si je « suis prédestiné à la mort, j'aurai beau faire, je ne l'éviterai

1. *Ep. 5*, p. 1540, 1553.

« pas ; si, au contraire, je suis prédestiné à la vie, j'y « arriverai malgré les plus grands crimes[1]. »

Hincmar reçut le singulier cadeau que lui faisait son collègue de Germanie et convoqua à Kiersy un synode pour procéder au jugement du moine hérétique. A Kiersy, Gottescalc resta ce qu'il avait été à Mayence, obstinément attaché à ses idées et inébranlable devant les menaces. Il fut alors fouetté, puis jeté dans une prison. De cette manière, il était, croyait-on, devenu inoffensif, et l'ordre, troublé par ses prédications, allait se rétablir (849)[2].

On n'était, au contraire, qu'au début d'une guerre qui allait durer près de douze ans. Mais avant d'aller plus loin, arrêtons-nous un instant pour nous rendre compte de la position des combattants et pour préciser la cause respective dont chacun d'eux s'est constitué le défenseur.

Raban Maur s'est présenté à nous comme un augustinien attentif à préserver la doctrine de l'évêque d'Hippone contre les excès qu'un moine extravagant cherchait à y introduire. Toutefois, en y regardant de près, on ne tarde pas à s'apercevoir qu'on se trouve en face d'une manœuvre de guerre et que la réalité ne répond pas aux apparences. L'archevêque de Mayence aime, ainsi qu'on l'a vu, à opposer à son adversaire l'autorité de Prosper et de saint Augustin. En cela, il est dans son rôle. Mais, parmi les textes auxquels il fait appel, on n'est pas peu surpris de rencontrer le suivant : « Depuis que la première femme a été séduite par le serpent, l'homme a perdu le bien de la nature et la vigueur de son libre arbitre; toutefois, il n'a pas perdu le pouvoir de choisir, autrement il ne pécherait pas. Le libre arbitre lui est donc resté pour chercher le salut, mais il ne le cherche que

1. *Ep.* 8, p. 1574.
2. Hefele, tr. fr., V, 346.

sur l'avertissement et l'invitation préalable de Dieu[1]. » Ce texte qui, comme on l'a deviné, est de Gennade, est en opposition directe avec les principes de l'évêque d'Hippone. Un véritable augustinien eût cru, en l'utilisant, introduire l'ennemi dans la place et ne l'eût jamais laissé passer. Comment Raban Maur l'a-t-il admis ? Comment sa défiance n'a-t-elle pas été éveillée par une profession de foi qui attribue à l'homme le pouvoir de chercher le salut sur l'invitation préalable de Dieu ? Sans doute, il ne pouvait pas apercevoir l'artifice de langage dans lequel Gennade avait enveloppé sa pensée ; et le texte, tel qu'il le comprenait, tel que le comprend quiconque ne recourt pas au contexte, n'a rien de semi-pélagien. Mais s'il ne porte pas l'empreinte de Cassien, il porte encore moins l'empreinte de saint Augustin. Comment un prétendu disciple du docteur d'Hippone n'a-t-il pas vu que le *De ecclesiasticis dogmatibus* est aux antipodes du *De praedestinatione sanctorum* ? Ce n'est pas tout, l'archevêque de Mayence reproche à Gottescalc d'enseigner que Dieu oblige certains hommes à pécher et leur ferme la porte du ciel en dépit de leurs mérites. Il peut sans doute appuyer ce reproche sur l'autorité de saint Augustin qui, en effet, ne dit jamais que l'homme est prédestiné au péché, qu'il est forcé par Dieu à commettre le mal, ni que les mérites qu'il aurait acquis doivent rester sans récompense. Mais si le docteur d'Hippone ne parle jamais de prédestination au péché, il parle du moins, sans scrupule, d'une prédestination à l'enfer et il déclare hautement que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. L'adversaire de Gottescalc n'est donc plus l'interprète de saint Augustin quand il affirme que la prédestination s'exerce exclusivement dans la sphère du bien et que Dieu se borne à *prévoir* la peine à laquelle les méchants doivent être condamnés.

1. *Ep.* 5, p. 1546.

Passons maintenant à Gottescalc et, après avoir entendu l'acte d'accusation lancé contre lui par l'archevêque de Mayence, laissons-le parler lui-même. Voici la profession de foi qu'il lut devant Raban Maur : « Moi, Gottescalc, en présence de Dieu et de ses saints, je crois, je déclare et j'atteste que la prédestination est double, qu'elle conduit les élus au repos et les réprouvés à la mort. Je crois que Dieu, qui est immuable, a prédestiné à la mort éternelle tous les réprouvés, qui, au jour du jugement, seront damnés à cause de leurs mauvais mérites, de la même manière qu'il a, par sa grâce gratuite, prédestiné les élus à la vie éternelle [1]. » Voici également ce qu'on lit dans un écrit qu'il fit paraître après sa condamnation : « Tu prétends, vénérable pontife, que les impies n'ont pas été prédestinés par Dieu à la damnation... Moi, je dis que Dieu a prévu leurs mauvais commencements, leur fin plus mauvaise encore, et qu'il les a prédestinés à subir des tourments éternels [2]. » Ces déclarations sont incontestablement l'expression exacte de la pensée du moine raisonneur et donnent le résumé fidèle de ses prédications, puisque la profession de foi le fit condamner à Mayence comme obstiné dans l'hérésie et que le second écrit est une réfutation de Raban Maur. Or il n'est point parlé ici d'une prédestination au péché ni d'hommes damnés en dépit de leur foi et de leurs bonnes œuvres ; il est question simplement d'une prédestination des méchants à l'enfer. L'archevêque de Mayence a donc prêté à son adversaire des propos que ce dernier n'a pas tenus. Sans doute, il a pensé que celui qui admet la prédestination des méchants à l'enfer doit, pour être logique, admettre la prédestination au péché ; que l'une de ces doctrines conduit à l'autre, comme le principe conduit à la conséquence ; et que le

1. Dans le *De praedestinatione* de Hincmar, *P. L.*, CXXV, 89.
2. *Ibid.*

partisan de celle-ci pouvait, sans injustice, être accusé d'enseigner celle-là. Il n'en est pas moins vrai que son adversaire en est resté à la prédestination à l'enfer, c'est-à-dire qu'il a admis le principe sans en tirer la conséquence. Et l'importance de cette observation ne peut échapper, pour peu qu'on se rappelle que la prédestination à l'enfer a été enseignée par l'évêque d'Hippone. Gottescalc est un disciple de saint Augustin et Raban Maur, qui invoque l'autorité du grand docteur, combat en réalité l'augustinisme. Seulement il se sert pour le combattre des armes qu'avait déjà employées, au ve siècle, l'école marseillaise; il suit la tactique qu'avait adoptée notamment l'auteur du *Praedestinatus*. Il prend les conséquences qui lui semblent découler de l'augustinisme et il les montre sous leur jour le plus odieux pour mieux inspirer l'horreur de la doctrine augustinienne elle-même.

Cependant, du fond de sa prison, Gottescalc poursuivait son œuvre. Ne pouvant plus parler, il écrivait, et ses écrits obtenaient de chaleureuses adhésions, surtout dans le monde monastique [1]. Hincmar, qui n'avait d'abord attaché aucune importance à ce genre d'apostolat, ne tarda pas à s'en émouvoir. Il composa un livre à l'adresse des moines pour les mettre en garde contre la séduction de la doctrine prédestinatienne [2]. Ce fut le signal d'une nouvelle lutte. Hincmar groupa autour de lui quelques partisans, comme Scot Érigène et surtout l'évêque de Laon, Pardulus, qui fut son collaborateur dévoué. Mais les adversaires ne lui manquèrent pas non plus. Trois surtout se distinguèrent : Ratramne, abbé de Corbie [3], Pru-

1. *Confessio Gotteschalci monachi*, *P. L.*, CXXI, 347 ; *Gotteschalci confessio prolixior*, *P. L.*, CXXI, 349.

2. Raban Maur en cite des extraits dans une de ses lettres à Hincmar (*Ep.* 4, *P. L.*, CXII, 1519).

3. Ratramne. Il a réfuté Hincmar dans une lettre à Gottescalc que nous n'avons plus, mais qui est mentionnée par Raban Maur dans la

dence, évêque de Troyes [1], et Loup, abbé de Ferrières [2]. Deux problèmes principaux alimentèrent la controverse : Dieu prédestine-t-il les méchants à l'enfer? Veut-il le salut de tous les hommes? Hincmar donnait à la première de ces questions une réponse négative ; il résolvait, au contraire, la seconde dans un sens hautement affirmatif. Selon lui, Dieu appelait tous les hommes au salut et ne prédestinait personne à l'enfer. Toutefois, quand il expliquait sa pensée sur ce dernier point, il entrait dans des distinctions inattendues. Il croyait fermement à la prédestination au ciel. Il enseignait que tous ceux qui échappaient à la *massa perditionis* étaient redevables de ce bienfait à la prédestination divine. Il convenait même que Dieu prédestinait les supplices de l'enfer aux impies; mais il ne voulait pas entendre parler d'une prédestination des impies aux supplices de l'enfer. Les impies étaient, à son avis, l'objet de la prescience divine, mais non d'un acte de prédestination; Dieu prévoyait leur conduite et leur sort définitif de toute éternité, mais il n'était rien de plus qu'un simple spectateur.

Mais à peine l'archevêque de Reims eut-il proposé ses solutions que des protestations énergiques se firent entendre. On lui montra que son horreur pour la prédestination à l'enfer était absolument injustifiée. Sans doute, lui dit-on, Dieu ne prédestine personne à faire le mal. Il prévoit les crimes qui seront commis, il ne les fait pas commettre. L'impie commet le péché parce qu'il le veut et non parce qu'il y est forcé. Si donc la prédestination à l'enfer était la même chose que la prédestination au

lettre à Hincmar dont il vient d'être question (*Ep.* 4, *P. L.*, CXII, 1522). Nous avons du reste son *De praedestinatione* écrit plus tard, mais où se retrouvent les mêmes idées.

1. *Ep. ad Hincmarum et Pardulum* (*P. L.*, CXV, 971).

2. *Ep. ad Hincmarum* (*ep.* 129. *P. L.*, CXIX, 606); *De tribus quaestionibus* (*ibid.*, p. 621); *Ep. ad Carolum* (*ep.* 128, p. 601).

péché, on devrait la rejeter sans hésitation. Mais précisément, elles se distinguent nettement l'une de l'autre. Dieu, qui, de toute éternité, sait que tel homme sera criminel, le condamne de toute éternité à l'enfer pour punir ses crimes prévus de toute éternité. Il *prévoit* le mal, il *prédestine* à l'enfer. Qu'y a-t-il là de choquant ? Aussi saint Augustin, saint Fulgence, saint Isidore, en un mot les docteurs les plus vénérables n'ont pas craint de parler de la prédestination aux supplices de l'enfer, aussi bien que de la prédestination au ciel ; ils ont admis sans scrupule une double prédestination. D'ailleurs, ne lit-on pas dans l'Évangile que le feu éternel a été *préparé* pour le diable et pour ses anges ? « Dès lors, dit Ratramne à quoi servirait d'admettre la prédestination de la peine aux impies et de nier la prédestination des impies à la peine ? Celui pour qui le supplice est préparé n'est-il pas préparé pour le supplice [1] ? »

On montra également à Hincmar que son interprétation de la volonté divine relativement au salut des hommes était opposée aux paroles prononcées par le Sauveur dans l'institution de l'eucharistie. « Nous lisons, dit Prudence, que le sang du Christ a été répandu « pro multis » et « pro vobis » ; nous ne lisons pas qu'il a été répandu « pro omnibus ». Les expressions évangéliques ne sont-elles pas d'une clarté qui défie toute controverse ? Qu'on n'objecte pas, ajouta-t-il, le texte : *Deus vult omnes homines salvos fieri* [2]. Et le savant évêque

1. *De praedest.*, II, *P. L.*, CXXI, p. 53. Lire p. 44 à 67. Voir encore : PRUDENCE, *loc. cit.*, 3, p. 976 : «... Praescivit et praedestinavit id est praeordinavit ut quoscumque gratia et sanguis ejusdem proprii Filii ejus... ex memorata miserabili massa non secerneret, justissime poenis afficeret sempiternis. Praedestinavit, inquam, id est praeordinavit non ut peccarent, sed ut propter peccatum poenis perpetuis interirent; praedestinavit, id est praeordinavit, non ad culpam sed ad poenam. »

2. *Ep. ab Hincm. et Pard.*, 3. *P. L.*, CXV, 976.

rappela à ce propos les trois interprétations que ce texte avait reçues de saint Augustin. La conclusion fut que le Christ avait répandu son sang, non pour la totalité du genre humain, mais pour les seuls prédestinés [1].

Vers la fin de 849, vingt-deux évêques se réunirent en concile à Paris, pour condamner le duc de Bretagne, Nominoé. Quand cette affaire fut réglée, Prudence soumit au jugement de ses collègues l'écrit qu'il venait de composer contre Hincmar. Il reçut leur approbation. Hincmar constata ainsi qu'une partie de l'église de France était favorable à Gottescalc, admettait comme lui la doctrine de la double prédestination et, comme lui encore, restreignait aux prédestinés le bienfait de la rédemption. L'impérieux archevêque de Reims ne voulut pas rester sous le coup de cette défaite. Quatre ans après le concile de Paris (853), il réunit ses partisans à Kiersy, là même où Gottescalc, à son retour de Mayence, avait été jugé et fouetté [2]. Le concile de Kiersy vengea Hincmar du coup que lui avait porté Prudence. Il déclara que Dieu veut le salut de tous les hommes sans exception et que le Sauveur a également versé son sang pour tous. Quant au problème de la prédestination, il lui donna la solution suivante : « Dieu, qui est bon et juste, a choisi par sa prescience, dans la *massa perditionis*, ceux qu'il a prédestinés par sa grâce à la vie et à qui il a prédestiné cette vie éternelle. Quant aux autres, qu'il a laissés par sa justice dans la *massa perditionis*, il a prévu qu'ils périraient, mais il ne les a pas prédestinés à périr ; toutefois, comme

1. *Loc. cit.* : « Quos autem sanguis proprii Filii ejus Dei et Domini nostri Jesu Christi misericorditer liberavit, utrumne pro omnibus quibuscumque hominibus, an pro quibusdam, *id est praedestinatione electis*... ipsa omnipotentissima veritas... consulta nos doceat. » Et il cite les paroles de la cène. On le voit, Prudence restreint ici la rédemption aux seuls prédestinés.

2. Hincmar a mis les articles de ce concile en tête du *De praedestinatione* (*P. L.*, CXXV, 63).

il est juste, il leur a prédestiné la peine éternelle. Il n'y a donc en Dieu qu'une seule prédestination, laquelle a pour objet le don de la grâce ou la rétribution de la justice [1]. »

On a vu plus haut que Hincmar avait appelé à son secours Scot Érigène, le traducteur des livres aréopagitiques. Il n'eut pas lieu de s'en féliciter. Scot avait bu aux sources de la philosophie néo-platonicienne. Il appliqua au problème de la prédestination quelques-uns des principes d'Origène et du pseudo-Denys. « O Seigneur, très miséricordieux, disait-il, tu n'as fait ni le péché, ni la mort, ni le néant, ni le châtiment ; et c'est pourquoi ils ne sont pas [2]... Je crois à une seule prédestination, qui est ce qu'est Dieu lui-même, étant sa loi éternelle et immuable. Et comme elle ne prédestine personne au mal, parce qu'elle est le bien, elle ne prédestine personne à la mort parce qu'elle est la vie [3]. » Ce langage étrange déconcerta et scandalisa un bon nombre d'esprits. L'église de Lyon, par la voix d'Amolon, son évêque, et de Florus, son plus célèbre docteur, venait de prendre parti dans la querelle, et, tout en acceptant la doctrine des deux prédestinations, elle avait hautement condamné Gottescalc. Scot Érigène fit entrer la lutte dans une nouvelle phase. Quand Florus vit apparaître cet homme, qui niait le feu de l'enfer ainsi que l'éternité des peines, qui présentait la résurrection sous un jour nouveau et qui semblait parfois confondre Dieu avec le monde, il comprit que le danger n'était pas là où il avait cru l'apercevoir. Il laissa donc Gottescalc en paix et marcha à la rencontre du

1. « Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam quos per gratiam praedestinavit ad vitam... ; ceteros autem quos justitiae judicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit. »
2. *De praedest.*, 18.
3. *Ibid.*, *Epilogus.*

nouvel ennemi. « Au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, dit-il, commence le livre de Florus contre les inepties et les erreurs que le nommé Jean, homme frivole entre tous, a débitées sur le compte de la prédestination, de la prescience et de la liberté de l'homme. Les écrits de cet homme vain et bavard viennent de faire leur entrée dans l'église de Lyon..... Il fascine tellement ses lecteurs que ceux-ci, faisant fi des divines Écritures et de l'autorité des Pères, suivent aveuglément ses rêveries. Il nous a donc paru nécessaire de répondre à son insolence [1].... » Après ce début pompeux, Florus opposa une copieuse réfutation aux assertions les plus choquantes d'Érigène. A la même époque, Rémi, le successeur d'Amolon sur le siège de Lyon, descendit dans l'arène contre Hincmar, écrivit un livre pour le réfuter, et lui reprocha amèrement « d'avoir cherché un appui auprès d'un homme qui était ou un fou à plaindre ou un hérétique à condamner [2] ». L'archevêque de Reims n'avait retiré d'autre bénéfice de son alliance avec Scot Érigène que d'indisposer contre lui l'église de Lyon qui lui était d'abord favorable.

Rémi était de la race des écrivains féconds. Au livre qui vient d'être mentionné, il en ajouta bientôt un autre, dans lequel il démontra que les articles du concile de Kiersy étaient en opposition avec l'Écriture (854) [3]. L'année suivante, les évêques des trois provinces de Lyon,

1. *Liber adversus Joan. Scotum*, praefatio, *P. L.*, CXIX, 101.
2. *De tribus epistolis liber*, 40, *P. L.*, CXXI, 1055.
3. *Libellus de tenenda immobiliter scripturae veritate* (*P. L.*, CXXI, 1083). Au chap. 4, p. 1091, Rémi s'élève contre la théorie de la prédestination à la gloire fondée sur la prescience. Il dit : « Quod manifeste contrarium est catholicae fidei, quia omnipotens Deus in electione eorum quos praedestinavit... non eorum bona merita praescivit... sed ipsa electio ut ex massa perditionis vasa misericordiae fierent... sola gratia fuit. » Les cinq chapitres suivants démontrent que les impies sont prédestinés au supplice tout comme les élus sont prédestinés à la gloire.

de Vienne et d'Arles furent convoqués à Valence pour régler une affaire disciplinaire. Du domaine de la discipline on passa bientôt dans le domaine du dogme. Le concile de Valence déclara que les évêques qui avaient siégé à Kiersy s'étaient comportés en étourdis et s'étaient mis en opposition avec la vérité [1]. Aussi, il proclama que Dieu avait prédestiné les méchants au supplice de l'enfer et que le Christ n'était pas mort pour tous les hommes (855). Quatre ans plus tard, les mêmes évêques, réunis à Langres, souscrivirent une seconde fois aux définitions qu'ils avaient arrêtées à Valence (859) [2]. Longtemps auparavant, au lendemain même du concile de Kiersy (853), Prudence avait fait condamner la doctrine de Hincmar par les évêques de la province de Sens. En résumé, quatre provinces étaient opposées à l'archevêque de Reims. Le parti de Gottescalc paraissait très fort.

Ce n'était là qu'une apparence. On se rappelle que l'église de Lyon s'était, à l'origine, rangée du côté de Hincmar. Ce qui avait indisposé contre Gottescalc l'évêque Amolon, c'était l'idée que ce moine se faisait du mystère de la rédemption[3]. Si le Sauveur n'avait versé son sang et n'était mort que pour les prédestinés, le

1. En tête du *De praedestinatione* de Hincmar (*P. L.*, CXXV, 60). Voici ce qu'on lit au ch. 4 : « Porro capitula quatuor quae a concilio patrum nostrorum (à Kiersy) minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem... a pio auditu fidelium penitus explodimus. »

2. En tête du *De praed.* de Hincmar (*P. L.*, CXXV, 64 ; voir aussi les œuvres de Prudence, *P. L.*, CXV, 1366).

3. *Ep. ad Gotesc.*, II (*P. L.*, CXVI), 87) : « In primis displicet nobis valde quod dicis neminem perire posse Christi sanguine redemptum... Si non credis omnes qui vera fide et devotione per baptismi gratiam regenerantur, Christi esse sanguine redemptos, immo in Christi morte et sanguine baptizatos, licet postea plurimi ex eis... pereant, manifestissime contrarium est beato Paulo dicenti... Secundo displicet nobis valde quia verissima et sacratissima Ecclesiae sacramenta... frustatorie omnibus qui post perceptionem eorum pereant, dari confirmas. »

sacrement de baptême restait donc sans effet sur tous ceux qui le recevaient sans être prédestinés, c'est-à-dire sur le plus grand nombre des chrétiens. Dès lors, quel respect pouvait-on avoir pour un rite qui, le plus souvent, n'était qu'une vaine cérémonie? Et quel respect méritait l'Église elle-même dont le baptême ouvrait l'entrée? Amolon avait vu les conséquences auxquelles on aboutissait fatalement en réservant aux seuls prédestinés les fruits de la rédemption, et ces conséquences l'avaient effrayé [1]. Aussi, lui qui avait accepté sans scrupule la doctrine de la double prédestination, avait protesté énergiquement contre l'interprétation que Gottescalc donnait de la mort du Sauveur. Son attitude fit réfléchir les amis du moine saxon. Ils comprirent que pour voir leurs rangs se grossir, ils devaient faire quelques concessions aux préjugés et dissimuler la partie la plus choquante de leur programme. Au concile de Sens, l'évêque Prudence maintint la double prédestination, mais, sur la question de la mort du Christ, il s'arrêta à la rédaction suivante : « Le sang du Seigneur Jésus a été versé pour tous ceux qui *croient en lui*, mais non pour ceux qui n'ont pas cru et ne doivent jamais croire, selon ce qui est écrit : *venit..... dare animam suam in redemptionem pro multis* [2]. » Ici, l'évêque de Troyes adoucit manifestement sa pensée. Lui qui, quatre ans auparavant, restreignait la rédemption aux seuls prédestinés, l'étend maintenant à tous ceux qui croient, c'est-à-dire à tous ceux qui ont reçu le baptême. Il tient compte des scrupules d'Amolon.

1. On retrouve la même doctrine dans Florus (*Ep.* 128, *P. L.*, CXIX, 604) : «... Non dixit dare animam suam redemptionem pro omnibus, sed pro multis, id est pro his qui credere voluerint. Qua expositione juxta fidem catholicam docuit solos fideles esse intellegendos, sive in gratia permansuros, sive ab ea suo vitio recessuros. »

2. *Loc. cit.* : « Ut credat et confiteatur... sanguinem Domini nostri Jesu Christi pro omnibus hominibus ex toto mundo in eum credentibus fusum, non autem pro illis qui nunquam in eum crediderunt. »

Cette tactique habile lui réussit. Quand l'église de Lyon, à la suite des circonstances que l'on sait, se tourna contre Hincmar, elle adopta ses déclarations approuvées par le concile de Sens [1], et ces mêmes déclarations furent acceptées par les provinces de Vienne et d'Arles. On voit maintenant à quoi se réduisent les victoires remportées à Valence et à Langres. Ce qui triompha dans ces conciles, ce ne fut pas la vraie doctrine de Gottescalc, ce fut un prédestinatianisme atténué, amputé. Ce demi-prédestinatianisme lui-même fut adopté sans beaucoup de conviction. L'homme le plus actif du concile de Valence, celui qui provoqua la condamnation de Hincmar, fut Ebbon, évêque de Grenoble. Ebbon était le neveu d'un ancien archevêque de Reims déposé en 840 et qui, depuis ce temps, se dépensait en efforts inutiles pour recouvrer sa dignité perdue. Ebbon nourrissait donc contre Hincmar une haine profonde. Le zèle qu'il déploya dans l'assemblée de Valence était, comme on le pense bien, destiné avant tout à satisfaire une rancune personnelle, et ses moyens d'action consistèrent bien plus à présenter à ses collègues Hincmar sous un jour odieux, qu'à faire valoir des considérations dogmatiques. Dans ces conditions, la victoire des amis de Gottescalc était précaire et l'armée qu'ils avaient réussi à grouper devait lâcher pied au premier choc. C'est ce qui eut lieu en effet. Quelques jours après l'assemblée de Langres, se tint à Savonières, près de Toul, un concile national dans

1. Remi (*De tenenda scriptur. verit.* 14, *P. L.*, CXXI. 1124-1127) étend le bénefice de la rédemption à tous les croyants : « Scripturae sanctae veritas docet quod pro omnibus credentibus et per gratiam baptismi ex aqua et Spiritu sancto regeneratis et Ecclesiae incorporatis vere Dominus et Salvator noster sit passus... Quapropter de omnibus credentibus in Christum et in Christo regeneratis recte et veraciter creditur quod pro eis Dominus Christus sit passus... Docemur ut pro his tantum qui baptismo Christi regenerati incorporantur Ecclesiae quae est corpus Christi debeat offerri. »

lequel douze provinces étaient représentées. Hincmar invita ses adversaires à discuter avec lui le problème de la prédestination. Rémi refusa de livrer bataille et se réserva pour un concile postérieur. N'était-ce pas avouer que la majorité des évêques réunis à Savonières était acquise à l'archevêque de Reims [1] ? Cet expédient ne fit du reste que retarder le triomphe de la doctrine proclamée à Kiersy. Un an après l'assemblée de Savonières, un nouveau concile national, dans lequel quatorze provinces étaient représentées, se réunit à Toucy près de Toul (860). Dans l'intervalle, Hincmar n'avait pas perdu son temps : il avait composé son vaste traité *De praedestinatione* où les écrits de Prudence et de Rémi, ainsi que les articles de Valence et de Langres, étaient réfutés, réduits à néant. Quand ses adversaires le virent arriver à Toucy armé de ce formidable réquisitoire, ils déposèrent les armes et se rendirent en demandant simplement qu'on passât sous silence le problème de la prédestination. Hincmar accepta cette condition. Il rédigea une longue lettre synodale où la prédestination n'était pas mentionnée, mais où il était dit que Dieu veut le salut de tous les hommes et que le Christ est mort pour tous [2]. Personne ne fut dupe des ménagements de Hincmar ; tout le monde comprit que sa lettre synodale condamnait tacitement la prédestination à l'enfer. Le parti de Gottescalc était vaincu.

Mais quel était le drapeau des vainqueurs ? quel était leur programme ? On a souvent présenté Ruban Maur et Hincmar comme semi-pélagiens, et on a cru voir dans leur triomphe la revanche de l'école marseillaise étranglée au concile d'Orange [3]. Erreur. Dans son grand

1. Hincmar, *De praedest.* (*P. L.*, CXXV, 65 et suiv.).
2. *Ep.* (*P. L.*, CXXVI, 122). Voir : Hefele, V, 425.
3. Weizsäcker, *Das Dogma von der göttlichen Vorherbestimmung* (dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1859, p. 546) soutient ce sentiment.

ouvrage *De praesdestinatione*, Hincmar parle de la *massa perditionis* et de la nécessité de la grâce pour fortifier le libre arbitre en termes qui auraient indigné un Fauste ou un Cassien. Et qu'on ne dise pas que, dans ce livre, écrit à la fin de la querelle, l'archevêque de Reims a abandonné ses positions pour se rapprocher de ses adversaires. Si on lit le second article du concile de Kiersy, on y verra que la liberté dont jouissait Adam, au début, a fait naufrage dans le péché ; que le Sauveur nous l'a fait recouvrer ; que notre libre arbitre est apte au bien quand il est fortifié par la grâce, mais que, privé de la grâce, il s'exerce dans la sphère du mal. Hincmar a donc, dès l'origine, défendu la doctrine qu'il devait développer plus tard dans le *De praedestinatione* : il n'a jamais été semi-pélagien. Quant à Raban Maur, il cite volontiers Gennade, mais il le cite sans le comprendre, sans atteindre la pensée qui se cache sous la lettre des textes : lui non plus n'était pas semi-pélagien. Le vrai problème est plutôt de préciser la ligne de démarcation qui séparait Gottescalc de ses adversaires.

On a dit parfois que la querelle prédestinatianiste du IXe siècle était une vaine chicane, que Raban Maur et Hincmar étaient, au fond, d'accord avec le moine saxon et que la discussion portait sur des mots. Et il faut convenir que cette appréciation a de grandes apparences. Comment en effet prendre au sérieux les deux archevêques quand ils rejettent avec horreur la formule : *peccator praedestinatur ad poenam*, et admettent sans scrupule la suivante qu'ils ont lue dans l'*Hypognosticon* : *poena praedestinatur peccatori* ? Entre ces deux expressions y a-t-il d'autre différence que celle du tour de phrase ? Comment donc Raban Maur et Hincmar ont-ils pu être, à ce point, dupes des mots ? Comment même n'ont-ils pas vu que si Dieu choisit dans le genre humain un certain nombre d'hommes qu'il prédestine au ciel, les autres,

ceux qui ne font pas partie du groupe des prédestinés au ciel, sont irrévocablement voués à l'enfer ? Comment n'ont-ils pas compris que la prédestination *ad vitam* entraînait, par voie de conséquence, la prédestination *ad perditionem* ; que, pour être logique, il fallait, ou bien admettre une double prédestination, ou bien n'en admettre aucune ? En d'autres termes, comment n'ont-ils pas remarqué que, admettant l'une des deux prédestinations, ils n'avaient pas le droit de rejeter l'autre et que la logique était du côté de Gottescalc ?

Et pourtant, en y regardant de près, on s'aperçoit que, dans cette querelle, il y a autre chose que des mots. Hincmar enseigne, comme on l'a vu, la prédestination à la vie éternelle. Mais il croit en même temps et il proclame bien haut que Dieu appelle tous les hommes au salut. Cette dernière assertion semble inconciliable avec la précédente. Si Dieu prédestine seulement un certain nombre d'hommes au ciel, il ne veut donc pas que tous soient sauvés. Si, au contraire, il désire le salut de tous les hommes sans exception, on ne voit pas ce que devient la prédestination. Comment donc Hincmar fait-il disparaître cette antinomie qui nous semble irréductible ? La solution de l'énigme se trouve dans ce passage du premier article de Kiersy : *Elegit... secundum praescientiam suam*. La prédestination dont parle Hincmar repose sur la prescience divine. La prédestination de Gottescalc, qui est exactement celle de saint Augustin, repose au contraire sur la volonté de Dieu. Selon l'archevêque de Reims, Dieu appelle vraiment tous les hommes au salut, et il leur offre à tous la grâce, sans laquelle nous ne pouvons faire aucun bien. Mais il prévoit qu'un certain nombre d'hommes seulement mettront à profit les moyens de salut qui leur seront présentés. Ceux-là, il les prédestine au ciel, en ce sens qu'il *prévoit*, de toute éternité, le sort glorieux qui les attend. Au contraire, selon Gottes-

calc, dépositaire fidèle de la pensée de saint Augustin, Dieu décrète d'arracher à la *massa perditionis* un certain nombre d'hommes qu'il choisit lui-même. Ceux-là, il les prédestine au salut, en ce sens qu'il *veut* les sauver à l'exclusion des autres. Ce qui est en question, c'est donc la nature même de la prédestination [1]. Gottescalc professe une prédestination absolue et antérieure à la prévision des mérites de l'homme. Hincmar n'admet qu'une prédestination conditionnelle et postérieure à la prévision des mérites. Mais pourquoi se montre-il si capricieux à l'égard des formules ? Pure affaire de tactique. Hincmar veut avoir saint Augustin de son côté et être aussi augustinien que ses adversaires. C'est pour cela qu'il fait si hautement profession de croire à la prédestination des élus, en laissant à peine entrevoir qu'il ne la prend pas dans le même sens que Gottescalc. D'autre part, il tient à proclamer que le sort des damnés a été fixé dès l'origine par Dieu en prévision de leurs fautes. Aussi quand il a à choisir entre deux formules relatives à la damnation, il a soin de prendre la plus douce, celle qu'il lui semble plus aisé de concilier avec l'idée de la prévision. Voilà pourquoi lui, qui rejette la prédestination du pécheur à la peine, admet la prédestination de la peine au pécheur.

Rennes.

JOSEPH TURMEL

1. WEIZSÄCKER, p. 534.

PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE[1]

III. Philosophie arabe.

D'une portée générale pour l'étude de la philosophie arabe est le nouvel ouvrage de M. Carra de Vaux sur *Gazali*. Ce livre fait le pendant à son *Avicenne*[2] et a paru de même dans la collection *Les Grands Philosophes*.

Tandis que le premier étudie la tradition philosophique grecque dans l'Islam et la branche orientale des Philosophes proprement dits, le présent livre traite des théologiens orthodoxes et spéculatifs, des moralistes et des Soufis. Gazali (1068-1111) est la plus significative personnalité de ce groupe.

Après deux chapitres consacrés à sa vie et à ses œuvres (les principales sont *La Destruction des philosophes* et *La Rénovation des Sciences religieuses*), l'auteur esquisse cette lutte contre les Philosophes proprement dits, qui, trop fidèles à la tradition grecque, en étaient arrivés à mainte conclusion incompatible avec le Coran. Tel est le cas pour la thèse aristotélicienne de l'éternité du monde, opposée au dogme créatianiste du dogme musulman et qui, suivant l'expression de M. Worms, dans un traité antérieurement étudié[3] « sert de Schibboleth entre croyants et non-croyants » (chap. III). Gazali aborde vingt de ces questions qu'il acccuse les philosophes d'avoir hérétiquement résolues. A son tour il fait le procès de leurs solutions et de leurs arguments, avec une grande finesse de critique. Mais là se borne ce qu'on a appelé le « scepticisme » de Gazali. En effet, à cette science rationaliste, Gazali veut substituer une théologie orthodoxe. Il ne rejette pas les services de la spéculation, à condition qu'elle soit humble et soumise, dépouillée de subtilités, et que, dans aucun cas, elle ne prétende suffire à fonder des vérités de foi (p. 94 et suiv.). La théodicée de Gazali est celle du Coran (chap. IV). Il en est de même de sa morale, dont M. Carra de Vaux fait grand éloge. et où il signale l'infiltration d'idées grecques et même chrétiennes (chap. VI). Ce que

1. Voir *Revue*, IX (1904), p. 467, Parmi les ouvrages d'ordre général relatifs à la philosophie du haut moyen âge, un oubli nous a fait admettre le précieux *Nomenclator Literarius theologiae catholicae, theologos exhibens aetate, natione, disciplinis* de H. Hurter; le premier volume, des origines jusqu'en 1109, a paru récemment (voy. *Revue*, IX [1904], p. 383).

2. Voir *Revue*, VII, 1902, p. 468.

3. *Ibid.*, p. 470.

l'auteur écrit sur la mystique de Gazali est de grand intérêt (chap. VII-VIII). Le soufisme, dit-il, ou la mystique orthodoxe musulmane, n'est pas le fruit du Coran, mais résulte de l'interaction de trois grandes influences. les influences indiennes, néo-platoniciennes, chrétiennes. C'est le christianisme qui a inspiré au soufisme ses doctrines élevées sur les états mystiques. De même et surtout, à l'instar de la mystique chrétienne, la mystique de Gazali et des soufis orthodoxes n'est pas panthéiste, mais individualiste : ce fait est d'autant plus remarquable que, contrairement à la mystique *surnaturelle* des chrétiens, l'état extatique dont parle Gazali paraît être mis à la portée *naturelle* de l'homme. « ... Gazali et les soufis orthodoxes considérèrent l'ascétisme comme un moyen régulier de parvenir à la science, et l'extase comme devant être obtenue au bout d'un temps plus ou moins long, par les exercices de l'ascèse. Ainsi que nous le disions, une telle doctrine ne saurait être imputée au christianisme; l'idée que Dieu pourrait être en quelque sorte forcé dans son secret par la persévérance âpre de l'ascète, n'a d'analogue que dans l'Inde. » (p. 207). L'ouvrage se termine par une étude de la mystique postérieure à Gazali; un appendice est consacré aux poètes mystiques persans.

A des non-initiés dans l'arabisme — c'est notre cas — l'ouvrage de M. Carra de Vaux ouvre des domaines inconnus, où est heureux de s'aventurer quiconque s'intéresse aux grandes manifestations de la pensée philosophique.

A côté des études de M. Carra de Vaux, on peut signaler à ceux qui aiment les vues d'ensemble et l'histoire à grands traits, une série d'articles sur l'évolution des idées, dans les *Archiv fur Geschichte der Philosophie*. C. Sauter écrit sur *Die peripatetische Philosophie bei den Syrern u. Arabern* (XVII, p. 516, 1904). Plus remarquable est l'étude de Pollak, *Entwicklung d. Arabischen u. jüdischen Philosophie im Mittelalter* (*ibid.*, p. 196 et 433).

Saadja Gaon, qui vécut de 892 à 942, et termina en 933 un grand traité philosophico-religieux, l'*Amânât*, ou livre *de la foi et de la science*, a pu être appelé, à juste titre, le premier philosophe juif. M. Guttmann, le judaïsant bien connu, de la synagogue de Breslau, a recherché à quelles sources grecques et arabes Saadja emprunta ses arguments philosophiques et il a montré que l'écrivain juif est éclectique, demandant des lumières aussi bien aux rationalistes philosophes qu'aux théologiens orthodoxes (Guttmann, *Die Religionsphilosophie d. Saadja*, Göttingen, 1882). Dans le fasc. 4, Bd. IV der *Beiträge z. Gesch. d. Philos.* de Baeumker (Munster, 1903), M. N. Engelkemper (*Die Religionsphilosophische Lehre Saadja Gaons über die hl. Schrift*) expose pour une partie de l'Amânât — le troisième traité — les théories apologétiques du juif médiéval. Cet opuscule intéresse non seulement l'exégèse biblique, mais aussi la philosophie, car on y rencontre les théories philosophiques, de Saadja sur les commandements divins, les devoirs et leur notification à l'homme. Une introduction (p. 1-10)

étudie les manuscrits arabes de l'Amânât, ses deux versions hébraïques, dont l'une fut terminée en 1186 par le juif espagnol Jehuda ben Saul ibn Tabbon, et mentionne ses diverses éditions.

IV. La philosophie du XIIIe s.

Groupons, sous quelques chefs d'idées, les publications relatives à la très complexe période qu'est le XIIIe siècle.

1. Ouvrages généraux. — 2. Renaissance philosophique du XIIIe siècle. — 3. L'ancienne direction scolastique, ou la direction augustinienne. — 4. Les directions péripatéticiennes. — 5. L'antiscolastique.

1. *Ouvrages généraux.* Au moment de terminer cette chronique, nous recevons un ouvrage de M. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales* (Alcan, 1905) qui intéresse le moyen âge tout entier et dont l'analyse, pour cette raison, eut mieux trouvé sa place dans les études d'ensemble (I). Mais le XIIIe siècle constitue la meilleure part du moyen âge philosophique, et d'autre part le livre est neuf et intéressant : il serait fâcheux de n'en rien dire avant une prochaine chronique.

Voici d'abord la table des matières : Histoire de la philosophie médiévale ; civilisation médiévale ; histoire comparée des philosophies médiévales ; les écoles ; la théologie au moyen âge ; les vrais maîtres ; renaissance avec Alcuin et Jean Scot Erigène ; du VIIIe au XIIIe siècle ; la raison et la science ; la restauration thomiste au XIXe siècle ; histoire enseignée et écrite des philosophies médiévales.

Ce livre est bourré de faits et de données objectives, et l'auteur y a rassemblé et coordonné ce qu'il a écrit dans une série déjà longue de publications moins importantes sur le moyen âge. Impossible de le suivre dans les détails. Nous préférons souligner les idées maîtresses que voici : la philosophie du moyen âge est partie intégrante de sa civilisation. Or, « chez les Juifs, chez les chrétiens et chez les musulmans d'Orient et d'Occident, il y a prédominance de la religion et surtout de la théologie... Toute leur civilisation et toutes leurs institutions découlent de ce mélange des doctrines réligieuses, qui restent essentielles, avec des emprunts plus ou moins considérables aux sciences et à la philosophie antiques. Toutes leurs pensées, toutes leurs spéculations portent à Dieu, sur la manière dont il produit le monde et le gouverne, sur les moyens de nous rapprocher de lui en cette vie, pour lui être uni à jamais dans l'autre. » (p. VI) : « Les religions médiévales caractérisent la civilisation qu'elles accompagnent. Elles ont des traits communs qui en légitiment l'étude comparée (ch. II). A plus forte raison en est-il de même des philosophies médiévales : étroitement attachées à des religions dont le but commun est d'unir l'homme à Dieu, elles puisent leurs données positives et leurs méthodes

à une même source, les sciences et les philosophies helléniques, parfois adaptées aux tendances romaines. A première vue, *elles forment ainsi un mélange d'idées théologiques, philosophiques et scientifiques.* » (p. 48). D'où l'auteur tire cette curieuse conclusion, très neuve assurément : des conceptions théologico-philosophiques qui font de notre union présente ou future avec Dieu la préoccupation centrale du savoir prédominent dès le premier siècle de l'ère chrétienne » (p. VII). *C'est Plotin qui accrédite dans le monde ancien ces points de vue nouveaux.* « C'est lui qui fournit les solutions désirables, plausibles et fécondes à ceux qui, pendant le moyen âge ou dans les temps modernes, expliquent toutes choses par Dieu et cherchent la béatitude dans l'union avec lui. » (*ibid.*) Plotin est *le vrai maître* des philosophes médiévaux, des chrétiens, comme des juifs, comme des musulmans, qui tous ont la même hantise du divin. Un chapitre entier est consacré au développement de cette thèse. — Et Aristote? se demande-t-on. « Il est plus que contestable, répond M. Picavet, que Platon et Aristote (voir ch. V) aient agi autant que Plotin et ses disciples sur la théologie et la philosophie médiévales; il l'est plus encore que leurs doctrines s'y relient directement et par leur essence même. On pourrait nous dire que Plotin a fait la synthèse d'éléments platoniciens, péripatéticiens, stoïciens, dans sa théorie des trois hypostases, et que, dès lors, il est possible et légitime de le faire rentrer dans la philosophie antique. Nous n'en disconviendrons pas, et nous rappellerons qu'une civilisation ne se substitue pas du jour au lendemain à une autre civilisation. Il nous suffit que, par sa préoccupation du divin et de tout ce qui nous en rapproche, le néo-platonisme soit bien plus en accord avec la pensée médiévale qu'avec la pensée grecque prise dans ce qu'elle a de plus caractéristique. » (p. 43).

Que penser de cette interprétation nouvelle du moyen âge philosophique? Elle paraît fort contestable. Bornons-nous à deux remarques :

1° Est-il bien vrai que les *philosophies* du moyen âge « puisent leurs données positives et leurs méthodes à la même source » que les religions, et que les unes et les autres ont pour but commun d'unir l'homme à Dieu (p. 48). Certes la *civilisation* médiévale est profondément religieuse, et fait converger vers le divin toutes ses institutions et ses disciplines. Mais *civilisation* n'est pas la même chose que *philosophie* et *théologie*. M. Picavet dit lui-même que ces deux sciences sont plutôt *des éléments de civilisation* « comme l'agriculture, l'industrie et le commerce, les institutions familiales et sociales » (chap. I). M. Picavet confond *religion*, *philosophie*, *théologie*, parce qu'au moyen âge ces trois choses sont des éléments d'une civilisation à base religieuse. Là est le point de vue qui nous sépare et, selon nous, le vice fondamental de cette conception de la philosophie médiévale. Les scolastiques du XIIIe siècle, pour ne pas citer d'autres philosophes médiévaux, ont trop bien *distingué* l'étude *philosophique* et l'étude *théologique*, le traitement des problèmes *par les seules lumières de la raison*

et l'étude des solutions dogmatiques basées sur *l'autorité divine* — pour qu'on leur fasse endosser la responsabilité de pareille confusion. La philosophie pour eux est une vraie *philosophie*, c'est-à-dire une explication rationnelle et systématique de l'univers, *où la préoccupation religieuse comme telle n'a rien à voir*. Impossible de démontrer ici cette thèse *absolument* fondamentale et universellement admise par les scolastiques[1]. Nous venons de recueillir à ce sujet un nouveau témoignage. Dominicus Gundissalinus dont il sera traité plus loin, place cette thèse à la première page de son *Essai de classification des sciences philosophiques*.

2° Si on considère cette *explication rationnelle et synthétique de l'univers*, telle que l'ont formulée les *philosophies* médiévales, est-ce *Plotin* qui l'a inspirée ? La diversité de ces philosophies est trop considérable pour que cette question soit susceptible d'une réponse uniforme. Restreignons-en la portée, et appliquons-la par exemple aux grandes personnalités philosophiques du XIIIe siècle, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure. Plotin est-il leur maître? La réponse ne nous paraît pas douteuse. L'idée organique du *plotinisme* est l'émanation des êtres du sein de l'Un. Or, partout où ils en ont l'occasion, les hommes que nous venons de citer *combattent* l'émanatisme. Non pas l'émanatisme de Plotin, qu'ils ne connaissent pas, mais en général tout panthéisme et toutes les formes d'émanatisme des philosophes arabes et juifs et notamment d'Avicebron. Les travaux de Wittmann et de Guttman ont mis ce point en pleine lumière.

Appréciant une brochure de M. Picavet sur *Plotin et les mystères d'Éleusis*, et qui est devenue une partie du chap. V du présent ouvrage, M. Boutroux formule prudemment, et non sans un grain de scepticisme, une série de jugements *conditionnels* relatifs à ces idées nouvelles, et nous ne comprenons que trop bien ses réserves : « M. Picavet, dit-il, indique, à la fin de son travail, que, selon lui, le néoplatonisme, en particulier le plotinisme, constitue, en dehors des livres saints, le facteur le plus important des doctrines médiévales. Or, cette vue, *si elle se justifie*, est de grande conséquence. » (p. VII) « La philosophie du moyen âge prendra une autre signification et présentera un autre intérêt *si l'on peut démontrer* que l'influence de Plotin, spirituelle et religieuse, y domine l'influence, logique et formelle, de l'aristotélisme, des Catégories et de l'Herméneïa » (p. VIII). M. Boutroux oppose le formalisme d'Aristote, le syllogisme aristotélique à l'esprit de Plotin (« Tout autre apparaît la philosophie du moyen âge, *si L'esprit de Plotin* et non le syllogisme aristotélique y prédomine » *ibid.*) Mais n'y a-t-il donc pas autre chose dans l'aristotélisme du moyen âge que de la logique formelle?

2. *La renaissance philosophique du XIIIe siècle.* — Les causes de

1. Nous avons étudié les relations doctrinales et a-doctrinales de la théologie et de la philosophie du moyen âge dans notre *Introduction à la philosophie néo-scolastique* (Louvain, Institut de Philosophie, 1904), § 7.

la renaissance philosophique du XIIIe siècle peuvent être ramenées à trois, et chacune d'elles est l'objet de récentes études : la mise en circulation des nouveaux ouvrages d'Aristote et des auteurs arabes et juifs (traduits en latin) ; — l'érection de l'Université de Paris; la fondation des ordres mendiants.

Concetto MARCHESI, *L'Etica Nicomacchea nella tradizione latina medievale* (*Documenti e Appunti*) (Messinie, 1904). — Cet ouvrage est une précieuse contribution à l'histoire si compliquée des traductions d'Aristote au XIIIe siècle. Le grand mérite de l'auteur est d'avoir recueilli et interprété « la voix des documents » (ho raccolto la voce dei documenti, p. 4). Il a soigneusement étudié, en effet, les nombreux manuscrits des bibliothèques italiennes contenant des traductions d'Aristote, et dans la description très minutieuse qu'il en fait, on rencontre des *explicit* et des données historiques de haute valeur (v. p. 9-16, 28-29, 36-47, 89, 104). Mais pourquoi, dans une question d'ordre général, a-t-il restreint ses recherches aux indications des manuscrits italiens ? Pourquoi, utilisant l'ouvrage bien connu de Jourdain (*Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traduct. d'Aristote*. Paris, 1843), et la récente étude de Lucquet sur un des traducteurs du XIIIe siècle (*Hermann l'Allemand*, *Rev. Hist. relig.*, t. 44; voy. ci-dessous), ne mentionne-t-il même pas l'ouvrage de Vacant, consacré au sujet dont il s'occupe : *Les versions latines de la morale à Nicomaque antérieures au XVIe siècle* (Amiens, 1885)?

Une introduction retrace les grandes lignes de l'histoire des traductions gréco-latines et arabo-latines du XIIIe siècle, et montre que le plus souvent l'*Éthique* n'est pas comprise dans les recueils d'œuvres d'Aristote. Elle eut des destinées à part, et apparut plus tardivement. M. Lucquet en donne cette raison difficilement admissible : le besoin d'une formule éthique et d'une finalité morale ne s'était pas encore fait sentir (p. 26). Ce n'est que vers 1240 que Hermann l'Allemand à Tolède traduisit, de l'arabe en grec, le commentaire moyen d'Averroes sur l'Éthique, sous le titre : *liber minorum moralium* ou *liber Nicomachiae*, suivi, quelques années après, d'un compendium : *liber Ethicorum*. — A côté de ces deux traductions arabo-latines, on possède, à la fin du XIIIe siècle, trois traductions greco-latines : l'*Ethica vetus*, l'*Ethica nova* et le *Liber ethicorum* (p, 26 et 27). C'est à l'étude de cette quintuple source de la morale d'Aristote que M. Marchesi a consacré ses recherches.

1° Voici d'abord le groupe gréco-latin. L'*Ethica Vetus* ne comprend que les second et troisième livres de la morale à Nicomaque. Apparaissant sans désignation de nom de traducteur, elle serait, suivant la conjecture de M. Marchesi, l'œuvre retrouvée de Boèce (p. 33). De facture moins ancienne, l'*Ethica nova*, composée du premier livre, apparaît aussi dès le début du XIIIe siècle : les deux réunies ne traitent que des questions générales de l'Éthique et non des vertus particulières, mais c'en était assez, dit l'auteur, « pour le besoin de la conscience morale de

l'époque » (?) p. 33. Suit une intéressante controverse sur l'auteur de la troisième œuvre, *Liber ethicorum*, où on trouve reproduits tous les livres de l'Éthique (cependant, à la place du nouveau texte des trois premiers, apparaît parfois le texte de l'*E. nova* et de l'*E. vetus*, p. 26). Cet ouvrage, qui servit de base aux *Commentaires de saint Thomas*, fut traduit à sa demande ; le docteur angélique, qui se défiait des textes arabo-latins, a voulu une traduction spécialement entreprise pour ses travaux et faite directement sur le grec.

L'auteur n'admet pas, avec Jourdain, que le *Liber Ethicorum* eut pour auteur Robert de Lincoln, et il discute et réfute, victorieusement, ce nous semble, les arguments que fournissent à Lajard les déclarations de Leonardi Bruni et d'un manuscrit latin de la Biblioth. nation. de Paris (p. 46 et suiv.). Les témoignages historiques citent deux dominicains qui, sur les instances de saint Thomas, auraient entrepris une nouvelle traduction complète des œuvres d'Aristote : Henri de Brabant et Guillaume de Moerbeke. Se basant sur l'explicit d'un ms. signalé par Echard et qui attribue le *Liber Ethicorum* au frère Henri Kosbien (p. 59), M. Marchesi attribue cette rédaction à Henri de Brabant (p. 60), qu'il identifie avec Henri Kosbien, et il écarte le nom de Guillaume de Moerbeke. Peut-être eût-il fallu examiner de plus près les titres éventuels de ce dernier et ne pas trancher la question dans une note sommaire (Nel resto non abbiamo alcun motivo di agitare una nuova questione intorno alla possibilità di attribuire a G di Moerbeka le traduzione... etc., p. 61, note) ; surtout que l'explicit du manuscrit d'Echard mentionne l'attribution avec des réserves (*interprete, ut nonnulli astruunt, F. Henrico Kosbien*). Quoi qu'il en soit, c'est bien à deux de ses confrères, Henri de Brabant et G. de Moerbeke, que Thomas d'Aquin s'est adressé pour obtenir une version complète des œuvres d'Aristote, et M. Marchesi fait observer très justement qu'il a voulu de la sorte partager la besogne entre deux hellénistes qui n'auraient pu isolément venir à bout de l'œuvre complète (p. 73).

2° Une trentaine d'années avant le *Liber Ethicorum*, en 1240, Hermann l'Allemand, à la cour épiscopale de Tolède, traduisit la paraphrase d'Averroès sur l'Éthique : *Liber minorum moralium* ou *Liber Nicomachiae*. C'est une *explanatio*, tandis que le *Liber Ethicorum* est une traduction *de verbo ad verbum* (p. 97, 79). D'autre part, trois ou quatre ans plus tard, ainsi que nous l'apprennent divers explicit, le même Hermann l'Allemand traduisit de l'arabe un abrégé alexandrin (*summa quorumdam Alexandrinorum*) de l'Éthique, très simple et très réduit (p. 106-107). Ce compendium fut appelé à une grande fortune, et devint pour la France et l'Italie le vrai manuel d'éthique (p. 113). Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, il fut traduit en toscan par Taddeo (p. 117) et servit de base au IIe livre du *Tresor* de Brunetto Latini [1]. Avec le *Liber Ethicorum* de tradition gréco-latine,

1. Marchesi, *Il compendio volgare dell' Etica Aristotelica e le fonti de VI libro del Tresor*, dans *Giornale Storica della litter. ital.*, 1903.

ce compendium forme la source où le XIIIe siècle occidental s'initia à la Morale à Nicomaque.

M. Marchesi publie, à la suite de son étude, divers documents : signalons le compendium de l'Éthique, d'après le cod. 584 de la biblioth. d'Assise, les textes de l'Ethica vetus d'après trois manuscrits florentins, de l'Ethica Nova et de l'abrégé alexandrin. L'auteur ne relève pas les variantes.

Lucquet, *Hermann l'Allemand* (dans la *Revue de l'Hist. des relig.*, 1901, t. 44. p. 407-422). Précieuse monographie, utilisée d'ailleurs par M. Marchesi, et dont l'auteur redresse plusieurs erreurs ayant cours sur le traducteur de Tolède et établit divers faits nouveaux.

En interrogeant les explicit des manuscrits, M. Lucquet établit « qu'Hermann a vécu à Tolède de 1240 à 1256, et que, pendant ce séjour, il a traduit, en 1240, le commentaire moyen d'Averroès sur l'Éthique à Nicomaque ; en 1244, un résumé alexandrin de l'Éthique ; vers 1250, un ouvrage d'Averroès sur la Rhétorique, après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et qu'il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la Rhétorique ; enfin, en 1256, le commentaire d'Averroès sur la Poétique. » (p. 421). Le prétendu séjour d'Hermann à la cour de Manfred de Sicile, — ou même de Frédéric II, comme le dit Ueberweg, sans aucune espèce de raison, — repose sur la fausse interprétation de ce texte de Bacon : « Infinita quasi converterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Alvredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo devicti » (*Opus tertum*, ch. 25, éd. Brewer, p. 91). M. Lucquet remarque fort justement qu'il faut voir dans Hermann et le traducteur de Manfred deux personnages, ce traducteur visé étant sans doute Bartholomeo de Messine. D'un autre texte de Bacon : « Hermannus quidem adhuc vivit episcopus » rapproché de la liste des évêques espagnols, Lucquet conclut qu'Hermann est l'évêque d'Astorga de ce nom (de 1266 à sa mort en 1272).

Lucquet, *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIIIe siècle.* (*Biblioth. école hautes Études*, Sc. relig., t. XVI, 2, 1904, 34 p.). — Cette monographie, dans la pensée de l'auteur, est un chapitre d'un travail d'ensemble sur l'action d'Aristote au moyen âge. La partie la plus intéressante contient une discussion sur la portée des termes : *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia legantur*, dont se sert le concile tenu à Paris en 1210, à l'occasion des hérésies d'Amaury de Bène et David de Dinant. M. Lucquet montre, en établissant la valeur de l'expression « Libri naturales », dans les documents contemporains, qu'on peut entendre par là, non seulement la physique, mais aussi la *métaphysique* d'Aristote.

Nous ne pouvons souscrire à plusieurs thèses que l'auteur développe sous forme d'introduction — (trop longuement dans une si courte monographie) — sur les rapports généraux de la philosophie et de la théologie et des deux Facultés (arts et théologie) où ces sciences

étaient enseignées. Il est faux notamment qu'en philosophie, et que dans la Faculté des arts, la seule méthode convenable était la méthode d'autorité (p. 9). Qu'il suffise de citer la parole bien connue de Thomas d'Aquin, parlant non pas en théologien. mais en *philosophe* : « Locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana est infirmissimus. » (*S. Theol.*, 1ª, q. 1., art. 3, ad 2). Certes, avant d'aborder une question, on exposait le pour et le contre, en s'appuyant sur des *textes et des autorités*, mais le vrai raisonnement et la pensée personnelle de l'auteur surgissent dans le corps de la question (*Respondeo dicendum...*), où triomphe la démonstration philosophique et non l'ipsedixitisme d'Aristote ou d'un autre. Il y a trop à dire sur les problèmes agités par M. Lucquet pour pouvoir les résoudre ici.

G. Lefèvre, *Le traité de usura de Robert de Courçon*, Texte et trad. précédés d'une introduction (*Trav. et mém. de l'Univ. de Lille*, nº 30), 1902. — Puisque la monographie de M. Lucquet nous a amenés à parler du concile de 1210, signalons en passant l'œuvre de morale et de droit canon laissée par le légat Robert de Courçon, celui-là même qui dota l'Université de Paris de sa première constitution et renouvela en 1215 les prohibitions conciliaires. M. Lefèvre, sur la foi de deux manuscrits anciens, lui attribue une *Somme* consacrée à diverses questions et dont il publie une des plus importantes et des plus curieuses parties : *De usura.*

L'auteur fait justement remarquer que cet opuscule ne faisant aucun emprunt, direct ou indirect, aux raisonnements par lesquels Aristote (dans l'*Éthique* et la *Politique*), condamne le loyer de l'argent et les profits du prêt, les réquisitoires de Robert contre les bénéfices usuraires, sont le produit d'une tradition réfléchie, constituée sans le secours de la philosophie aristotélicienne (p. iv). Une des parties les plus curieuses du *De usura* est l'esquisse de l'organisation sociale rêvée par l'auteur. « Elle se résume en deux séries de mesures que devraient décréter, dans un concile général, toutes les puissances laïques et ecclésiastiques réunies sous la présidence du pape. Les premières mesures, ou de purification, tendraient à une révision générale des fortunes et auraient pour sanction : la restitution aux ayants droit de tout ce dont il leur a été fait tort par vol, fraude, rapine, commerce illicite ou usure, et en outre la destruction — à titre d'exemple salutaire — de tout ce qui aurait été édifié, au moyen de ressources mal acquises. Les établissements religieux et les églises elles-mêmes tomberaient sous cette loi, et rien n'y échapperait qui n'eût été dûment racheté. L'ordre ayant été ainsi retabli, le même accord des princes et de l'Église préviendrait le retour du mal en promulguant, sous peine d'excommunication et condamnation, le statut nouveau de la société réformée. Chacun serait désormais tenu de travailler soit spirituellement, soit corporellement, « ut quilibet laboraret aut spiritaliter aut corporaliter. » (Introduction).

L'aristotélisme de la scolastique. — Reprenant le titre d'un ouvrage

très connu de Salvatore Talamo, M. l'abbé Chollet étudie dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (fasc. VII, col. 1869-1887[1]) la fortune des écrits et des doctrines aristotéliciennes chez les Pères de l'Église et au moyen âge — ce qui permet à l'auteur, chemin faisant, de réduire à néant une foule d'ineptes accusations portées contre la scolastique. « Dans le haut moyen âge, la philosophie aristotélicienne gagne en influence, mais perd en étendue ». Au XIIIe siècle, elle prend tout son essor. Il n'y a rien de neuf dans cette étude de M. Chollet, mais elle se distingue par un classement très clair et très complet des résultats acquis. La distinction des directions augustinienne, averroïste, albertino-thomiste, est bien conduite; l'histoire des proscriptions des traités aristotéliciens à Paris et les rapports obscurs de ces proscriptions avec l'attitude de fait des docteurs est résumée d'après l'hypothèse ingénieuse du P. Mandonnet.

Guttmann, *Die Scholastik d. dreizehnten Jahrh. in ihren Beziehungen zum Judenthum* (Breslau, 1902), montre dans une préface que les philosophes juifs qui ont surtout influencé la scolastique sont Isaac Israëli, Maimonide et surtout Avicebron. Plusieurs des doctrines d'Avicebron, notamment la composition hylemorphique des substances spirituelles et la pluralité des formes, présentées aux écoles par G. d'Auvergne et A. de Halès sont devenues le patrimoine commun de toutes les écoles préthomistes, et, par delà le thomisme, de l'ordre franciscain en général. Dans une série de paragraphes spéciaux, M. Guttmann étudie l'influence d'Avicebron et de Maimonide chez G. d'Auvergne (I), A. de Halès (II), Albert le Grand (III), Vincent de Beauvais (IV), Bonaventure, Bacon, Lulle (V), Duns Scot (VI) et quelques philosophes de la Renaissance.

Guillaume d'Auvergne déteste les juifs, mais a la plus grande estime pour Avicebron qu'il appelle *unicus omnium philosophantium nobilissimus* et qu'il croit être un arabe converti (p. 25 et suiv.) Surtout la théorie d'Avicebron sur le vouloir divin l'impressionne, et quand il croit devoir le combattre, il le fait sans le nommer. — Alexandre de Halès ne cite pas une fois Avicebron, et Guttmann met en doute que sa théorie de la composition hylemorphique des substances immatérielles soit inspirée du philosophe juif (p. 39). Par contre, ses rapports avec Maimonide sont plus intimes (p. 41).

Il est intéressant de noter que Bonaventure ne cite pas Avicebron, et qu'il rattache à des textes de saint Augustin la doctrine de la composition hylemorphique des êtres immatériels. Ce fait, sur lequel Guttmann ne s'arrête pas, a été bien interprété par Wittmann (*Die*

1. Outre les articles qui se rapportent directement à cette chronique et qui seront signalés à leur place, les fasc. V-XI contiennent d'importantes études sur saint Athanase, Athénagore, l'apologétique et son histoire (notamment chez les scolastiques et les averroïstes), Baïus, le baptême, Basile, Bayle, Béatification, Belgique, Bellarmin, Benoit XII.

Stellung des hl. Thomas v. Aquin zu Avicebrol, 1900, p. 25, 34-40). Saint Thomas, au contraire, adversaire de la composition substantielle des êtres immatériels, ramène très justement à Avicebron l'origine de cette théorie, et ne lui reconnaît pas de parrains ecclésiastiques. Duns Scot est plus franc : « Ego ad positionem Avicebronis redeo. » N'oublions pas toutefois qu'aucun scolastique ne reprit l'*idée émanative* qui est constitutionnelle dans la philosophie avicebronienne, et cela suffit pour creuser un abîme entre le penseur juif et les scolastiques qui s'en inspirent. L'étude que Guttmann consacre à Albert le Grand est la plus développée. L'érudition colossale d'Albert le Grand ne s'étend pas seulement à Israéli, Maimonide et Avicebron, mais à plusieurs écrivains juifs étrangers à la philosophie. Il connaît Avicebron et expose fidèlement sa philosophie (p. 64), mais pour la combattre, car « Albert est, parmi les scolastiques, le premier adversaire d'Avicebron » et il atteint la philosophie d'Avicebron dans ses positions fondamentales : l'émanatisme (p. 83). Quant à Moïse Maimonide, Albert le Grand lui emprunte avant tout ses arguments contre la doctrine péripatéticienne de l'éternité du monde.

M. Félix Chambon a publié, de Robert de Sorbon, deux petits traités : *De conscientia* et *De tribus dietis* dont le premier surtout contient de curieux détails sur l'organisation pédagogique de Paris à laquelle le célèbre fondateur de la Sorbonne a été si intimement mêlé. Il s'agit du jugement dernier. Or l'auteur le compare à l'examen pour la licence : « le chancelier, c'est Dieu ; les anges sont ses assesseurs, mais l'examen céleste est plus minutieux que l'examen universitaire, car si l'on ne répond pas à une question, à une seule, on est immédiatement refusé, c'est-à-dire condamné à l'enfer, non pour un an, comme les ajournés des examens de licence, mais pour toujours. Il importe donc de connaître à fond le livre sur lequel on sera interrogé, le livre de conscience, et l'auteur nous donne les moyens de le connaître. Le développement lui fournit l'occasion de donner une idée très complète des examens de ce temps et des études que l'on faisait dans les écoles » (p. IX). Le *De tribus dietis* fait suite au précédent traité, et a pour sujet les routes que l'on peut prendre pour aller en paradis. Ces routes sont la contrition, la confession et la satisfaction ; chacune d'elles est assez longue, quoiqu'elle n'ait que « trois lieues de chemin petites » (p. XI).

Une étude moderne sur l'organisation scientifique des Facultés des arts et de théologie de Paris reste à faire, et rendrait de grands services à l'histoire des idées. Il faudrait renouveler la méritoire monographie de Thurot, en utilisant les nombreuses données du *Chartularium Universitatis Parisiensis*.

Nous avons pu lire, sur bonnes feuilles, un ouvrage de grande valeur, qui vient combler une grande lacune dans l'histoire des institutions scolaires du XIIIe siècle : Dr H. Felder, O. Cap., *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franciskanerorden bis um d. Mitte d. XIII Jahrh.*, Herder, 1904.

Cet ouvrage est pour l'ordre franciscain ce qu'est pour les Dominicains le livre bien connu de Douais : *Essai sur l'organisation des études dans l'ordre des Frères Prêcheurs.* Voici le plan du nouvel ouvrage : après des considérations préliminaires sur les rapports de l'ordre avec les études scientifiques (1-32), l'auteur expose successivement les débuts de l'organisation scientifique (1re section); ses développements jusqu'à la fondation des écoles dans toutes les provinces (1210-1250), notamment à Bologne, à Paris et à Oxford (2e section). L'histoire des deux grandes écoles, française et anglaise, est intimement liée, on le sait, à l'histoire de la théologie et de la philosophie scolastiques, et l'auteur apporte de précieuses contributions à l'intelligence de plus d'un délicat problème.

La plupart des historiens tiennent que les franciscains n'obtinrent, dans la faculté de théologie de Paris, qu'une chaire unique, à l'encontre des Dominicains qui réussirent à en occuper deux. Le P. Felder défend une thèse nouvelle, insinuée déjà par Endres, mais que nous retrouvons ici exposée et surtout démontrée *ex professo.* Quand, en 1231, Alexandre de Halès, déjà à Paris depuis plus de vingt ans, prit l'habit de saint François, l'école théologique des frères mineurs de Paris fut reconnue comme partie intégrante de la Faculté de théologie, et Alexandre en fut le premier *magister regens*, en ce sens que, le premier, il jouit des privilèges et droits reconnus aux *magistri* de cette Faculté. (Cette étude oblige l'auteur à faire défiler devant nous toute la vie du célèbre docteur franciscain, et à étudier la chronologie de son œuvre). Sous le magistère d'Alexandre, J. de la Rochelle devint d'abord bachelier, et puis, entre 1233 et 1238, *magister regens.* Au témoignage de Thomas Cantimpré, il « détermina », comme magister regens, en 1238, *in scolis propriis* (p. 213). Or, ainsi que le P. Felder le remarque justement, là où on indique simultanément deux *magistri regentes*, il y a deux chaires distinctes (p. 216). A. de Halès et J. de la Rochelle enseignèrent *simultanément.*

Mais alors comment expliquer que plus tard les franciscains n'ont plus droit qu'à *une* chaire? Le P. Felder répond : dans les débuts du XIIIe siècle, le nombre des chaires de la Faculté de théologie n'était pas limité; il s'est progressivement accru. Le nombre des chaires n'a été fixé qu'au milieu du XIIIe siècle, et alors les Dominicains ont su garder deux chaires, tandis que les franciscains en ont perdu une. Bien entendu, il s'agit ici de chaires *officiellement* incorporées dans la Faculté universitaire, et non de chaires privées, destinées aux seuls moines, et que l'Université n'avait pas à règlementer. De même que cette étude des chaires parisiennes permit à l'auteur de mettre en relief les grandes personnalités d'A. de Halès, de J. de la Rochelle, de saint Bonaventure, l'étude du couvent d'Oxford met en scène J. Peckham, Adam de Marisco et leurs émules. — Roger Bacon occupe une place à part, car il fournit à toute l'histoire des idées du XIIIe siècle des données nombreuses, dont l'auteur a su tirer grand profit.

Une troisième section est consacrée à l'organisation interne des écoles : à l'instar des Dominicains, les Franciscains eurent, à côté des écoles particulières propres à une maison ou à une province (p. 323), des *Studia generalia*, érigées le plus souvent dans des villes universitaires. Paris et Oxford étaient du nombre.

L'auteur fixe les formes de l'enseignement (la leçon et la dispute) et le programme des études : la théologie est le couronnement et le but du savoir, mais les sciences qui y conduisent ne sont pas négligées. Le droit, les sciences naturelles, et surtout la médecine, les arts libéraux, la philosophie, sont l'objet de l'enseignement.

Au sujet de celle-ci, l'auteur signale l'extension des matières philosophiques au XIIIe siècle, mais croit à tort, selon nous, qu'au XIIIe siècle, et avant, la philosophie était rangée dans le trivium (p. 448). Il étudie l'attitude de Bacon vis-à-vis de l'aristotélisme et montre que les critiques du moine franciscain ne visent que la façon défectueuse dont ses contemporains traduisaient et comprenaient Aristote, à travers les versions fautives qu'ils étaient obligés de consulter. L'ouvrage se termine par un coup d'œil sur l'étude de la théologie, signale les diverses directions de l'Ordre et montre qu'après les légitimes suspicions du début, les Franciscains adoptèrent pleinement la « méthode dialectique » et contribuèrent à la constitution définitive de la théologie scolastique.

3. *L'ancienne direction scolastique ou la direction augustinienne.* — L'Augustinisme et son développement historique. — L'article que le P. Portalié publie sous ce titre dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* (fasc. IX, col. 2502-2561) est digne de la remarquable étude que le savant professeur a consacrée à saint Augustin et dont il a été parlé dans le dernier numéro. L'auteur embrasse la question dans les phases de son évolution philosophique et théologique. La première nous intéresse : I. L'augustinisme jusqu'à la formation de la scolastique péripatéticienne ; II. Tableau de l'augustinisme dominant au début du XIIIe siècle ; III. La lutte de l'augustinisme contre l'aristotélisme thomiste ; IV. L'augustinisme dans les temps modernes.

Tout le monde sait que la philosophie scolastique jusqu'à la fin du XIIe siècle a puisé largement dans l'augustinisme, mais il n'y a pas longtemps que l'attention des historiens a été appelée sur un conflit d'idées qui remplit le XIIIe siècle et permet d'établir une démarcation entre les systèmes demeurés fidèles à la tradition et le groupe des philosophies albertino-thomiste et scotiste. Des articles publiés par le P. Ehrle dans les *Archiv f. Litteratur und Kirchengeschichte d. Mittelalter* et dans le *Jahrh. f. Philos. u. spekul. Theologie* ont ouvert la voie à ces nouvelles recherches.

Le P. Mandonnet, dans son grand ouvrage sur Siger de Brabant, a repris la question, et nous-mêmes, dans l'*Histoire de la Philosophie médiévale* et surtout dans une étude sur Gilles de Lessines que le P. Portalié nous fait l'honneur de citer fréquemment, nous avons

traité divers points que soulève ce problème, le plus intéressant peut-on dire, dans l'histoire de la scolastique du XIIIe siècle. Dressant le tableau des doctrines de l'augustinisme (nous préférons pour des raisons exposées ailleurs la désignation : ancienne école scolastique), le P. Portalié établit les classifications nettes et complètes que voici :

1. Théories générales de méthode : fusion de la théologie et de la philosophie. — Préférence donnée à Platon sur Aristote. — Mysticisme. — 2. Thèses psychologiques : Théorie de l'illumination divine dans la connaissance. — Identité substantielle de l'âme et des facultés. — Indépendance substantielle de l'âme et du corps. — 3. Thèses cosmologiques : actualité positive de la matière première. — Rationes seminales. — Composition hylemorphique des êtres spirituels. — Multiplicité des formes substantielles. — Impossibilité d'une création *ab aeterno*. Mais n'eût-il pas fallu insister sur ce fait difficile à contester que ce catalogue n'apparaît pas *uniforme* et *complet* chez tous ceux qu'on se plaît à appeler *augustiniens*. Ainsi le P. Portalié note que la Somme théologique de Henri de Gand s'ouvre par de belles pages sur la *distinction* de la philosophie et de la *théologie*. Mais justement voilà un des points de doctrine où Henri de Gand n'est pas augustinien.

Saint Thomas entre en lutte avec toutes ces idées et la résistance qu'il dut vaincre rehausse l'éclat de sa victoire. La célèbre condamnation du thomisme en 1277 est bien plus, comme le P. Portalié le montre fort bien, une revanche des anciens augustiniens qu'un épisode de la rivalité des séculiers contre les réguliers. Puis, peu à peu l'augustinisme céda la place au péripatétisme scolastique ou fusionne avec lui. Scot lui-même est un péripatéticien. « Sans doute il semble encore subir l'influence de quelques théories d'Augustin, il défend la prééminence de la volonté sur l'intelligence et la pluralité des formes dans les êtres. Mais sont-ce bien là des principes fondamentaux de l'augustinisme? Est-ce même vraiment de l'augustinisme, au moins si l'on envisage l'aspect que donne à ces pensées le docteur subtil » (col. 2512). Les causes qui amenèrent le triomphe de l'esprit péripatéticien sont, suivant le P. Portalié : l'absence de coordination synthétique dans l'augustinisme et aussi la sagesse et la modération de l'école thomiste.

M. Portalié montre, à propos d'une théorie particulière, l'illumination divine dans la connaissance, comment la doctrine évolua dans le sens du péripatétisme.

Les conclusions de l'auteur paraissent justifiées dans l'ensemble, mais nous n'oserions le suivre dans tous les détails. Peut-on dire de l'idéologie de Bacon qui fait de Dieu l'intellect agent, qu'elle est *inoffensive* ? (col. 2511). Saint Bonaventure exigeait-il dans l'acte de connaître « *une influence particulière de Dieu*, *distincte du concours* » général de Dieu à toute activité de la cause seconde (col. 2512)? Saint Bonaventure n'était-il pas plutôt d'accord avec saint Thomas sur ce point, et la dissertation des Franciscains de Quaracchi (p. 27) invoquée

par l'auteur, n'identifie-t-elle pas l'*illumination* avec le concours général : « Haec cooperatio non inepte quaedam Dei illuminatio immediata vocari potest. » *De humanae cognitionis ratione*, etc., p. 26[1].

Dr Ludwig Baur, *Dominicus Gundissalinus, de divisione philosophiae*, Munster, 1903 (*Beitr. zur Gesch. d. Philos. d. Mittelalters*, IV, 2-3). — A M. Baeumker et à son école revient le grand mérite d'avoir mis en pleine lumière la figure du savant traducteur de Tolède. Correns a étudié le *De unitate* (*Beiträge*, I, 1); G. Bulow, le *De immortalitate animae*. M. Baeumker a signalé l'importance de ses divers écrits dans la *Revue thomiste* (1898, p. 727). Il ne restait qu'une œuvre importante d'inédite : c'est celle que publie aujourd'hui, en édition critique, le Dr Baur, de Tubingue. L'opuscule de Gundisalvi a une importance historique considérable : c'est un classement synthétique de la science ou de la philosophie, emprunté à diverses sources arabes, mais d'inspiration aristotélicienne, et qui influencera les nombreuses systématisations similaires des XIIIe et XIVe siècles. On peut appeler ce traité une *introduction à la philosophie scolastique*. Après avoir accentué la distinction de la théologie (divina sciencia que deo auctore hominibus tradita esse cognoscitur) et de la philosophie (humana scientia, que humanis racionibus adinventa esse probatur), l'auteur énonce ce principe, cher au moyen âge : *nulla est scientia que philosophie non sit aliqua pars* (p. 5). Il rappelle six définitions de la philosophie et les accueille toutes, puis aborde le problème de la classification des sciences. Voici les cadres généraux où l'esprit péripatéticien se révèle manifeste.

A, Sciences philosophiques proprement dites (*Scientiae sapientiae*) : 1. Philosophie théorique : *a*. Physica, sive scientia naturalis (speculatio de hiis quae non sunt separata a suis materiis nec in esse, nec in intellectu ; — *b*. Scientia mathematica (speculatio de hiis quae sunt separata a materia in intellectu non in esse) ; *c*. Scientia prima, metaphysica (speculatio de hiis quae sunt separata a materia in esse et in intellectu) ; — 2. Philosophie pratique : *a*. Politica, scientia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus et regendi civitates et cognoscendi jura civilia ; — *b*. Economica, scientia disponendi domum et familiam propriam ; — *c*. Ethica, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius ; B. La logique, conformément à la notion des Arabes, est préliminaire à la philosophie proprement dite, et elle-même présuppose : C. Deux groupes de sciences propédeutiques : la *scientia litteralis* ou la grammatique, — les *scientiae civiles*, poétique et rhétorique.

Le *Proslogium* ou partie générale se termine par la question pédago-

1. La seconde édition de notre *Histoire de la philosophie médiévale* qui paraîtra au début de 1905, contiendra une étude sur les écoles augustiniennes du XIIIe siècle.

gique *quo ordine legendae* sunt, et Gundissalinus fixe le suivant programme : sciences propédeutiques, logique, physique, mathématique, métaphysique, philosophie pratique.

Le reste de l'ouvrage reprend par le détail chacune des branches philosophiques et les traite suivant ce plan stéréotypé : « 1. Quid ipsa sit. 2. Quod genus. 3. Quae materia. 4. Quae partes. 6. Quod officium. 7. Quis finis. 8. Quod instrumentum. 9. Quis artifex. 10. Quare sic vocetur. 11. Quo ordine legenda sit. » Ne pouvant suivre Gundissalinus dans ces questions de détail, bornons-nous à reproduire ici la curieuse subdivision de la physique et des mathématiques, en observant en même temps leur ordre pédagogique et hiérarchique : 1. La Physica comprend huit espèces de sciences : medecina, nigromantia, indicia, ymagines, agricultura, navigatio, specula, alquimia. D'autres divisions apparaissent, basées sur d'autres points de vue. 2. Les mathématiques comprennent sept sciences : arithmetica, geometria (et optique), musica, astrologia, scientia de aspectibus, de ponderibus, de ingeniis.

Entre l'exposé des sciences théoriques et des sciences pratiques, Gundissalinus insère la *summa Avicenne de conveniencia et differentia subiectorum*.

L'édition du *De divisione philosophiae* est suivie d'une longue et consciencieuse étude, qui a dû coûter au Dr Baur une énorme somme de travail, à en juger par l'érudition qui s'y étale. Après avoir fixé la valeur des sources, la paternité de l'œuvre (souvent confondue avec l'importante *Summa philosophiae* de Robert Grossetête, dont M. Baur promet de s'occuper, et aussi avec le *De ortu scientiarum* de Al-Farabi (p. 157 n. et p. 159), l'époque de sa rédaction (vers 1140), l'auteur entreprend une analyse très détaillée de l'œuvre, et recherche à propos de chaque idée, presque de chaque phrase, la source où Gundissalinus a puisé (p. 164). Impossible de suivre l'auteur dans ce gigantesque travail où il fait défiler presque tous les philosophes grecs, arabes et occidentaux pour comparer leurs données à celles de Gundissalinus. M. Baur a rassemblé là des éléments de comparaison où l'historien d'une doctrine spéciale trouvera d'abondantes informations.

En général, l'œuvre de l'archidiacre tolétain est une compilation sans uniformité, éclectique, puisée à diverses sources (p. 161). Elle utilise notamment le *De scientiis* d'Alfarabi, qui y passe tout entier, les définitions d'Isaac Israeli, les commentaires d'Ammonius, la métaphysique d'Avicenne, etc. D'autre part, elle emprunte des éléments à Boèce, Isidore Bède (p. 314 et *passim*). L'importance historique de cet écrit est considérable, car il sert de point de départ à une véritable réforme pédagogique. La division des sept arts libéraux, qui fait le fonds d'ouvrages contemporains, d'un Adelard de Bath, par exemple, disparaît devant une classification nouvelle, beaucoup plus compréhensive. La métaphysique y occupe une place d'honneur, ignorée du haut moyen âge (p. 273). La logique est rangée à sa vraie place dans l'encyclopédie

du savoir humain et elle fournit notamment les principes de la méthodologie et de la classification des sciences (p 302-303).

Aussi l'influence exercée par l'écrit de Gudissalinus est considérable, et M. Baur l'étudie dans un chapitre spécial : *Die philosophische Einleitungslitteratur bis zum Ende der Scholastik*. Cette dernière partie, riche en vues synthétiques, complète l'ouvrage de M. Mariétan.

Mais M. Baur est autrement maître de la matière. Laissons de côté les essais de classification chez les Grecs, les Syriens et les Arabes, les philosophes occidentaux du haut moyen âge. Le traité de Michel Scott : *Divisio philosophiae*, daté de la même époque, est suivant l'hypothèse de Baur, compilé de Gundissalinus (p. 365)[1]. Dans le *De ortu et divisione philosophiae* de Robert Kilwardby viennent converger les classifications de l'école de saint Victor et de l'école arabe de Tolède. Le progrès est incontestable, au double point de vue de l'établissement des cadres et du développement que reçoit chacun d'eux (p. 375) : les idées de Robert sur ces questions sont conformes à celles de son grand confrère dans l'Ordre de saint Dominique, Thomas d'Aquin. Mentionnons enfin, avec le Dr Baur, le *De partibus philosophiae essentialibus* de Gilles de Rome, un traité d' « Arnulfus provincialis » que Baur croit être Arnauld de Liège, licencié en 1305 et quelques traités anonymes de moindre importance. L'écrit de J. Savonarole est le dernier essai de classification des sciences, conçu dans l'esprit de la scolastique.

Saint Bonaventure. — L'édition monumentale de Quaracchi est terminée, et a attiré l'attention, de toutes parts, sur l'œuvre de saint Bonaventure. Le t. X, paru en 1902, contient, outre divers *indices*, deux dissertations sur les écrits (I) et sur la vie (II) du docteur séraphique, qui abondent en précieux renseignements.

I. Les écrits d'abord. Un classement est établi entre les œuvres authentiques, douteuses, et chacun des traités édités est soumis ici à une étude succincte. Au sujet des Commentaires sur les Sentences du Lombard, l'œuvre capitale du maître, commencée en 1248, les éditeurs montrent les liens existant entre elle et la Somme théologique d'Alexandre de Halès. A coup sûr, Bonaventure est tributaire de celui qu'il appelle *pater et magister*, mais non au point de le plagier. Les passages de la Somme où on a cru découvrir un plagiat de Bonaventure sont, au contraire, des interpolations introduites après et d'après Alexandre (p. 3). Au premier livre, les éditeurs ont publié une question *de innascibilate Patris* jusque-là inédite. Les prolégomènes du t. III éditent une *tabula* des divergences *philosophiques* qu'on relève entre Bonaventure et Thomas d'Aquin dans leurs commentaires respectifs des Sentences (p. 4). Au demeurant on sait qu'un des mérites les plus considérables de cette édition n'est pas seulement d'avoir établi un

1. Des fragments de ce traité sont reproduits dans le *Speculum doctrinale* de Vincent de Beauvais, et publiés en appendice par Baur (p. 398-400).

texte critique qui a exigé l'examen et l'étude de *centaines* de manuscrits, mais aussi d'avoir esquissé dans des *scholia* l'histoire des principales théories théologiques et philosophiques au XIIIe siècle. Or, les éditeurs ont eu l'heureuse idée de signaler dans la dissertation qui nous occupe une liste des principaux scholia, et cette liste est un vrai répertoire idéologique appelé à rendre de grands services (p. 6-9). Après les commentaires qui embrassent les quatre premiers volumes, viennent, au tome V, les *Questiones disputatae*, toutes inédites (sauf le *De paupertate*, et encore cette question était incomplètement éditée), le *Breviloquum*, l'*Itinerarium mentis ad Deum* que d'aucuns ont faussement interprété dans le sens de l'ontologisme, la *Reductio artium ad theologiam*. Les volumes suivants, moins intéressants pour l'histoire de la philosophie, sont consacrés à des ouvrages d'exégèse, d'ascèse, de mystique, à des opuscules sur l'ordre et à des sermons. Quelques opuscules douteux sont insérés dans l'édition de Quaracchi, mais les éditeurs ont rencontré 108 traités faussement attribués à saint Bonaventure ou légitimement suspects. Quel travail a exigé la rédaction de ces pages où chacun de ces opuscules est passé au crible de la critique! C'est à partir de la fin du XIVe siècle que l'on commença dans la scolastique à faire des compendium et des compilations d'après tel ou tel écrivain de la grande époque. Et ces compilations sont fréquemment attribuées non au « compilateur » mais au « compilé ». De là la pléthore des traités apocryphes qu'on trouve dans les anciennes éditions et les fonds de bibliothèques (p. 20).

Dans un paragraphe consacré à la personnalité scientifique de saint Bonaventure, les éditeurs de Quaracchi accentuent : 1° Le caractère *traditionnel* que lui-même a entendu imprimer à sa doctrine (« At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum, et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae fratris Alexandri ; sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam ») tout en admettant les progrès nécessaires au développement scientifique (« Ne amore hominis[1], veritate fiat praejudicium... » *II. Sent. in fine*). Ce caractère traditionnel explique que saint Bonaventure adhère à un grand nombre de théories de l'ancienne scolastique et professe un vrai culte pour saint Augustin. Il utilise Aristote et les Arabes « bien plus pour leur demander la confirmation de théories acceptées d'ailleurs que la solution nouvelle de problèmes inspirés du péripatétisme. » Les aspirations mystiques de saint Bonaventure devaient d'ailleurs accentuer son inclination pour saint Augustin. Au reste, saint Bonaventure avait écrit ses Commentaires sur les Sentences avant que l'école péripatéticienne ne s'affirmât avec éclat dans les travaux de Thomas d'Aquin, — sans compter qu'à l'âge de trente-cinq ans, il fut appelé aux lourdes fonctions du généralat, et enrayé dans l'essor plénier

1. *Homo*, c'est-à-dire Pierre Lombard.

de son génie. Il n'est pas trace d'une opposition directe de Bonaventure à la doctrine thomiste, et l'ami fidèle du maître dominicain ne s'associe pas aux luttes que d'autres « augustiniens » dirigent contre lui. Mais il continue toujours de défendre les théories organiques de l'ancienne école, et, en 1273, dans sa dernière œuvre (*Collationes in Hexaëmeron*), il relève et critique les nombreuses erreurs d'Aristote. — 2° La modestie, l'humilité, la piété, la modération doctrinale et dès lors la tendance à concilier les opinions contradictoires et le respect de la pensée d'autrui sont d'autres caractères de la doctrine bonaventurienne (p. 33). — 3° Le mysticisme est une des orientations favorites de la pensée de saint Bonaventure, mais ce mysticisme n'entrave pas l'essor de la pensée spéculative au point qu'il faille le rayer du nombre des philosophes et des théologiens scolastiques. A preuve : les écrits mystiques du maître n'occupent qu'*une partie* d'un *seul* volume de l'éditian de Quaracchi (p. 33).

Nombreux furent les disciples de saint Bonaventure dans l'Ordre franciscain, à la fin du XIIIe siècle. Mais on sait que, pendant plusieurs siècles, la doctrine de Duns Scot éclipsa celle du grand représentant de l'ancienne scolastique.

II. La dissertatio II sur la vie de saint Bonaventure rassemble, en les étudiant à un point de vue critique, les données biographiques d'ailleurs connues. Ainsi l'entrée dans l'Ordre est fixée en 1238, plutôt qu'en 1243 (p. 41), son baccalauréat en 1242, sa licence en 1248. L'Université fit des difficultés pour lui conférer la maîtrise, et sa réception solennelle dans la faculté de théologie qui coïncide avec celle de saint Thomas, a été différée jusqu'en 1257, la même année où il fut appelé au généralat de l'Ordre.

Dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, fasc. XII, on trouvera une excellente étude de M. Smeets sur la vie, les œuvres et la doctrine de saint Bonaventure. L'auteur s'est largement inspiré des savants travaux de Quaracchi : il ne pouvait mieux faire ni puiser à de meilleures sources[1].

De S. Bonaventure il ne faut pas séparer son disciple le plus significatif, Mathaeus de Aquasparta, dont les Pères de Quaracchi ont édité, d'après divers manuscrits, une première série de questions inédites (Mathaeus de Aquasparta, *Quaestiones disputatae selectae*, t. Ier. *Quaestiones de fide et de cognitione*, Quaracchi, 1903).

Mathaeus de Aquasparta (1235/40-1302), maître à Paris et à Bologne, est le second de l'ordre qui fut appelé à Rome en qualité de lecteur du

1. Nous avons connaissance de deux opuscules relatifs à saint Bonaventure : Dott. Bollea, *Il misticismo di S. Bonaventura*, etc. (Torino, 1901), 69 p. in-12. Après quelques bonnes notions sur le mysticisme, l'auteur étudie les mystiques précurseurs de saint Bonaventure et montre comment celui-ci s'y rattache ; — P. Fr. Facin a Bieno Tyrolensi, *Dissertatio de studio Bonaventuriano* (Ad claras Aquas, 1902), rencontre dans un discours quelques théories *propres* à saint Bonaventure, la plupart d'ordre théologique.

sacré Palais (en 1281) où Innocent IV avait institué un *studium generale*. Élu général en 1287, il fut créé cardinal en 1288, et peu après évêque. Il écrivit des *commentaires sur les sentences*, des *quodlibet* et des *quaestiones disputatae*, fruit de son enseignement à Rome et à Bologne. Imbu de la doctrine de S. Bonaventure à qui il fait de nombreux emprunts (p. ex. les arguments contre l'éternité de la créatîon, la théorie de la composition hylémorphique des substances spirituelles), lui-même lègue à Duns Scot plus d'une idée. On peut juger la personnalité de Mathieu par un ensemble de questions *de fide* et *de cognitione humana* extraites des *quaestiones disputatae*, et éditées récemment. L'auteur s'y révèle comme un écrivain de grand talent, au style sobre, clair et précis, et par la profondeur de la pensée il ne le cède en rien aux plus célèbres de ses comtemporains.

Le *De fide* expose le système des fondements de la foi et de ses rapports avec la raison. Notamment Mathieu rappelle et réfute le rationalisme d'Abélard qui, dit-il, trouve encore des adhérents (*Alii dixerunt et multi adhuc dicunt*).

Le *De cognitione* contient toute une psychologie : on y trouve d'abord une discussion approfondie sur les *fondements de la certitude* et la vision du vrai dans les « rationes aeternae ». Les sympathies de l'auteur pour S. Augustin y éclatent à chaque page. Il nous paraît difficile de découvrir dans les déclarations du cardinal philosophe, autre chose que la doctrine même de S. Bonaventure. — Son *idéologie* présente de curieuses particularités : la connaissance est un phénomène actif (S. Augustin); nous connaissons les choses individuelles par des species singulares propres (contre S. Thomas); — l'âme peut prendre conscience de sa propre existence et de ses habitudes, indépendamment de l'exercice de ses actes.

Louvain.

M. De Wulf.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET OUVRAGES D'ENSEMBLE (1897-1904)

IV. Histoire des dogmes (suite) [1]. — 3-4. Un petit volume qui peut rendre service est l'œuvre du Rév. S. Cl. Tickell, *Christian heresies, classified as simplification of Christian dogmas by conversion of plurality into unity or of unity into plurality*; Londres, E. C. Elliot Stock, 62 Paternoster row, 1902; 1 pl. et 47 pp. petit in-8; prix : 1 sh. 6. C'est un guide à travers les hérésies trinitaires et christologiques des

1. Voy. *Revue*, IX (1904), p. 365.

premiers siècles. M. T. les considère comme des tentatives de simplification. Cette attitude purement logique exclut l'histoire des origines des hérésies et de la part de survivances qu'elles peuvent contenir. Simplification de la Trinité par suppression ou identification des personnes, simplification du Christ par suppression ou confusion complète ou partielle des natures ; multiplication des personnes (nestorianisme) dans le Christ : tel est le cadre ingénieux du tableau mis en tête du livre. La dernière colonne, différenciation des personnes dans le Christ, répète la précédente, addition d'une personne. Il y a donc ici une fausse fenêtre pour la symétrie, inconvénient ordinaire des tableaux systématiques. Cela conduit à une appréciation erronée du Nestorianisme, qui n'a pas « ajouté » une personne, mais distingué deux personnes. Supprimer l'avant-dernière colonne. Le texte commente le tableau et donne quelques renseignements historiques.

Une tentative analogue et qui me paraît meilleure est celle de J. Werner, *Dogmengeschichtliche Tabellen zum monarchianischen, trinitarischen und christologischen Streite* (Gotha, 1893; 11 pp. in-8). Les distinctions historiques sont faites sur le tableau même et une notice y accompagne chaque nom d'hérésie. Mais ce n'est plus un tableau. Il n'y a de bons tableaux synoptiques que ceux que l'on fait soi-même pour soi, parce que l'on sait ce que l'on sous-entend.

5. La librairie Félix Alcan nous a envoyé la troisième édition de l'*Histoire du dogme de la divinité de Jésus-Christ*, par Albert Réville (Paris, 1904; xii-185 pp. in-16 ; prix : 2 fr. 50). Le titre porte : « Troisième édition, *revue* ». Mais cette édition paraît être un tirage nouveau sur clichés, et l'on sait combien ce système favorise la revision ! D'ailleurs, aucune indication sur la date des éditions précédentes. Une préface était indispensable pour renseigner le lecteur sur tous ces points. La première édition a paru en 1869 ; la deuxième, en 1876. Cette troisième édition a subi des retouches ; M. R. y a ajouté une ou deux notes ; enfin, p. 13 suiv., un appendice au chapitre I répond à une « réfutation » de M. l'abbé Troncy, apologiste peu connu. Mais, dans l'ensemble, le livre paraît être resté tel qu'il avait été écrit il y a trente-six ans.

Il ne faut donc pas s'étonner, s'il « date » aujourd'hui. Depuis 1869, des travaux considérables ont paru qui rendraient nécessaire un nouveau livre. L'histoire du dogme a évolué et s'est enrichie. Même en restant dans la sphère protestante, qui est celle de l'auteur, un livre comme celui de H. Schultz, *Die Lehre von der Gottheit Christi* (1881), ne peut guère rester comme non avenu. Je ne parle pas d'écrivains comme M. Harnack ou M. Holtzmann dont l'action a été encore plus profonde sur les esprits. Du côté catholique, on pourrait faire la même remarque.

On voudrait, par exemple, trouver l'écho des dernières discussions, que je vais résumer, sur l'histoire du terme ὁμοούσιος. Mais M. R. ne dit même pas que ce terme fut condamné en 269 avec Paul de Samosate.

Il parle, sans hésitation, des 318 évêques réunis à Nicée (p. 78). Il place le symbole *Quicumque* au VIIIe siècle, en fait, sinon d'une manière tout à fait expresse (p. 106).

Si l'on descend à une époque plus moderne, on est un peu étonné de voir la « communication des idiomes » désignée comme « un point de vue nouveau » adopté par le luthéranisme, une théorie « élaborée par les disciples de Luther » (p. 132 suiv.). Le mot et la chose existaient dans la théologie au moins depuis le VIe siècle (Léonce de Byzance), et en principe depuis le IVe (saint Grégoire de Nazianze). Il eût fallu montrer exactement ce qu'était alors cette doctrine, ce qu'elle était devenue au moyen âge, et comment les luthériens l'ont modifiée. L'exposé incomplet de M. R. trahit une faiblesse fréquente dans les travaux protestants. Les premiers Réformateurs étaient des scolastiques. Leur théologie est une dérivation ou une déviation de la théologie médiévale. Il est impossible de la bien comprendre et de la bien exposer sans une longue pratique de la théologie scolastique. C'est pourquoi, de nos jours, par ses connaissances et par ses habitudes d'esprit, un dogmatiste catholique est plus près de Luther qu'un théologien protestant.

Malgré ces réserves, le livre de M. Réville peut être utile. Il est très bien composé ; le style est agréable. P. VII, l. 13, lire : *Lérins* ; p. 117, l. 15, lire : *histoire*. Le nom français du patriarche d'Alexandrie est Dioscore.

6-7. La formule de Nicée sur le rapport du Christ avec Dieu, l'ὁμοούσιος, a fini par triompher sur les formules rivales, notamment sur l'ὁμοιούσιος. Mais, d'après plusieurs historiens, on lui a donné, par la suite, un sens qu'Athanase et les Pères de Nicée n'auraient pas accepté, un sens voisin de l'ὁμοιούσιος. Il faudrait donc distinguer deux formes d'orthodoxie, l'ancienne, que représentent le concile de Nicée, les Latins et les Alexandrins, et la nouvelle, l'orthodoxie d'Antioche, des Cappadociens et des Asiatiques. Cette distinction se fonde principalement sur ce que, d'une part, les mots οὐσία et ὑπόστασις, synonymes pour les rédacteurs du Credo de Nicée, ont reçu des sens différents ; et que, d'autre part, les mots du symbole de Nicée : ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, ont disparu du symbole dit de Constantinople. Aussi le mot ὁμοούσιος indique-t-il simplement désormais, non plus l'unité de substance, mais l'égalité ou la similitude de substance. Telle est la thèse soutenue et développée par M. Harnack, adoptée sans objection par M. Loofs et proposée, dès 1867, par M. Zahn.

M. J.-F. Bethune-Baker a voulu l'examiner de près et en reprendre tous les termes dans *The meaning of Homoousios in the « Constantinopolitan » Creed* (Londres, 1901 ; VII-33 pp. in-8). Pour cela, il est remonté à l'origine de la théologie nicéenne. Il est de plus en plus admis que cette théologie n'est pas d'origine grecque. Les Grecs, pour démêler et formuler avec précision les rapports du Père et du Fils, étaient embarrassés par la richesse même de leur langue. Trop de

termes voisins, séparés par des nuances, rendaient possibles les confusions et les équivoques. Le latin avait seulement trois mots : *substantia*, *natura*, *persona*. Dès les premiers ouvrages latins sur les matières théologiques, nous voyons le mot *substantia*, les expressions *eiusdem substantiae*, *unius substantiae*, *unius et eiusdem substantiae*, définir le mode de divinité propre au Fils. On les trouve dans la vieille traduction latine d'Irénée et dans Tertullien. C'est Tertullien qui, dans le *De anima*, distingue les deux mots qui seuls pouvaient être l'occasion d'amphibologie, *substantia* et *natura* (*De an.* 32) ; de même, *Adu. Prax.* 26, il distingue la *substantia* et les *accidentia* ou *proprietates uniuscuiusque substantiae*. Par suite, il formule, très exactement, l'unité divine en trois personnes, et la dualité de substances dans l'unique personne du Christ : *Adu. Prax.* 2, 12, 26, 27. D'autre part, il affirme que le Fils procède de l'essence du Père (ἐξ τῆς ουσίας τοῦ πατρός) : *Filium non aliunde deduco, sed de substantia Patris* (*Adu. Prax.*, 4). M. B. fait remarquer avec raison, que Tertullien transporte à la Divinité des notions juridiques : la substance ou propriété, le fonds ; la personnalité légale ; et aussi la condition, *status* : les trois personnes divines sont *in uno statu*.

Les idées et les formules de Tertullien furent acceptées en Occident ; nous les voyons à Rome reprises et défendues dans le *De Trinitate* de Novatien. Denys de Rome propose *l'unius substantiae* à l'adhésion de Denys d'Alexandrie, et la discussion qui s'ensuit prépare les voies à l'acceptation postérieure de l'ὁμοούσιος par l'Église d'Alexandrie. Vers le même temps, Origène soutient la doctrine et emploie peut-être le terme. Mais en 269, l'ὁμοούσιος est condamné, avec Paul de Samosate, dans un concile à Antioche. Les renseignements que nous avons sur cet incident dans Athanase, Hilaire et Basile ne sont pas très clairs. En tout cas, il est certain que le mot avait été considéré comme équivoque ou condamné comme pris dans un sens hétérodoxe. Près de cinquante ans s'écoulent. L'ὁμοούσιος reparaît dans la querelle arienne ; il est défendu et expliqué par saint Athanase et ses partisans : il ne peut y avoir de doute sur le sens qu'ils lui donnent.

Alors commence une seconde période, sur laquelle porte vraiment le débat. M. Harnack attribue dans le changement subi par le sens d'ὁμοούσιος une grande part à l'influence de Basile d'Ancyre. Cet évêque avait adopté la formule ὅμοιος κατὰ πάντα. Mais l'explication qu'il en donne et que rapporte Épiphane (*Adu. Haer.*, LXXIII, 12-22), prouve que Basile n'exclut rien et qu'il entend la similitude κατὰ τὸ εἶναι καὶ κατὰ τὸ ὑφεστάναι καὶ κατὰ τὸ ὑπάρχειν. Si l'on veut alors se rejeter sur Mélèce et les Méléciens et leur attribuer la paternité de la « nouvelle » orthodoxie, on se heurte à une semblable difficulté. Les explications de Mélèce (cf. Socrate, *Hist. eccl.* III, 25) et l'adhésion aux décisions romaines dans le synode d'Antioche de 379 prouvent dans quel sens a pu s'exercer cette influence. Enfin M. B. étudie les Cappadociens, et tout particulièrement saint Basile. Par la comparai-

son des textes et l'analyse des sens donnés aux mots οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, ἰδιώματα, M. B. veut prouver que les Cappadociens n'ont pas eu d'autre doctrine que saint Athanase.

Reste une dernière difficulté. Les mots ἐκ τῆς οὐσίας (τοῦ πατρός) ont disparu du symbole nouveau. D'après M. B., ils étaient une précaution contre les ariens, mais formaient une tautologie avec l'ὁμοούσιος ; le jour où le péril arien a disparu, ils devaient tomber en désuétude.

Quatre notes additionnelles sont consacrées à l'histoire des mots *substantia*, *persona* et πρόσωπον, οὐσία et ὑπόστασις, τὸ ὑποκείμενον.

M. Bethune-Baker a trouvé un contradicteur pour l'une de ses thèses dans T. B. Strong, *J. of theol. studies*, III (1902), 292. M. S. nie que la théologie nicéenne, spécialement l'homoousios soit d'importation occidentale. Il met d'abord en doute la condamnation du mot par le concile d'Antioche, sous le prétexte de l'incertitude des témoignages. Cependant le fait est affirmé, et, si nos auteurs ne l'expliquent pas, c'est qu'ils n'avaient pas besoin de le faire pour des contemporains. De plus, M. S. conteste que Tertullien ait si nettement distingué *natura* et *substantia* ; *De anima*, 9, *natura* est pris dans le sens de *substantia*. M. B. a répondu, *ib.*, IV (1903), 440-442, en particulier sur ce point : *natura* est pris dans un sens général ; cf. c. 32. Pour M. S., la terminologie du dogme trinitaire est empruntée aux philosophes grecs.

C'est ce qu'il a essayé de prouver dans trois articles où il fait l'histoire du mot « substance », *ib.*, II (1901), 224; III (1901), 22; IV (1902), 28 ; il remonte à Socrate et aux socratiques, et constate que chez les philosophes grecs, le mot οὐσία est associé à trois idées différentes. Il exprime l'opposition de l'idéal au monde phénoménal ; ou, au contraire, il suggère la notion de l'être matériel ; ou enfin, dans Aristote, il est lié aux notions de forme et de cause, de but et de nature, aussi bien qu'à celle du substratum matériel. M. Bethune-Baker n'avait peut-être pas tout à fait tort, en disant que la terminologie grecque manquait de précision. Le deuxième article de M. S. poursuit l'idée de substance et le mot οὐσία à travers ces écrivains intermédiaires entre la philosophie et la théologie qui vont de Philon à Plotin. Il passe ensuite aux écrivains chrétiens. On ne peut résumer ces discussions, toutes de détail. Notons seulement que l'homoousios arrive sous un astre fâcheux. Il n'est pas scripturaire (Athan., *De syn.*, 36) ; il a des accointances philosophiques suspectes et il signifie tantôt « de la même matière » et tantôt « de la même espèce ». Les Gnostiques s'en servent pour décrire leurs éons, et c'est comme cela qu'Irénée le connaît et l'emploie. J'en conclus, contre M. S., que la condamnation d'Antioche s'explique parfaitement. Quant à ὑπόστασις, la distinction d'avec οὐσία n'apparaît claire et raisonnée que dans saint Basile.

M. Bethune-Baker avait un peu négligé les racines antiques de la terminologie. Un théologien doit être philologue et philologue classique; sans quoi, les relations et les origines des doctrines et des

croyances lui échappent en partie. Ici, la lacune est comblée par M. Strong. Quelques recherches nouvelles mèneront au résultat, en combinant diverses espèces de données.

Le troisième article de M. Strong traite des anciennes doctrines scolastiques et de leurs sources philosophiques, Porphyre surtout. M. Strong expose les théories de Boèce, les discussions entre nominalistes et réalistes, les controverses eucharistiques. Il montre l'évolution du sens de « substance » pendant cette période.

La thèse de M. Bethune-Baker a été contestée à un autre point de vue par M. Kattenbusch, dans la *Theol. Literaturzeitung*, 1902, n° 6. Il a paru aussi sur le même sujet un article dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*. Le sujet devrait être repris avec toute l'ampleur qu'il mérite et avec l'apparat des textes qu'il comporte. M. Bethune-Baker a eu le tort de les traduire sans citer l'original.

8. M. Georg Hoffmann, pasteur à Saint-Bernardin de Breslau, a étudié *Die Lehre von der fides implicita innerhalb der katholischen Kirche* (Leipzig, Hinrichs, 1903; iv-407 pp. in-8; prix : 8 Mk.)

La foi implicite est celle par laquelle on adhère d'une manière générale au contenu de la Révélation et à l'enseignement de l'Église. On a publié sur le même sujet un ouvrage posthume d'Albert Ritschl; mais l'ouvrage, d'ailleurs incomplet, est resté peu connu. Dans son introduction, M. H. cite des lettres de Ritschl, écrites pendant la composition de cet ouvrage. A plusieurs reprises, le grand théologien protestant s'étonne des liens qui unissent le protestantisme avec la scolastique. Il suffit de lire la *Symbolique* de Moehler pour mesurer combien est grand l'apport de la scolastique aux dogmatiques protestantes, même quand elles paraissent contredire le passé. Mais les affirmations de Ritschl ont aussi un grand poids.

Après l'introduction, suivent quatre cents pages sans une division. On n'y trouve d'autre guide que la chronologie et une table où se succèdent les noms des cent un théologiens ou écrits dont M. H. extrait la doctrine.

Le premier écrivain qui ait ouvert la voie à la théorie de la foi implicite est Tertullien : *Aduersus regulam nihil scire, omnia scire est* (*De praesc.*, 14). M. H. remarque très justement que le tour négatif est ici de première importance.

Parmi les auteurs interrogés, je crois bien que quelques-uns n'auraient pas compris la question. Clément d'Alexandrie lui-même, avec sa conception du fidèle « gnostique », est bien plus occupé d'indiquer des moyens pour atteindre la plénitude de la « gnose » que de définir la situation des simples. M. H. remarque aussi, après Dorner, que l'enseignement d'Augustin sur la foi est très obscur. Augustin paraît avoir été surtout préoccupé de l'état des justes avant la venue du Christ, et la question se posait pour lui sous le biais des doctrines relatives à la grâce et de la controverse pélagienne.

La théorie scolastique procède d'Hugues de Saint-Victor. Il parle

d'une *fides uelata*. Les termes *fides implicita*, *explicita*, *credere implicite*, *explicite*, apparaissent pour la première fois, d'après M. H., dans la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (mort en 1215). L'application pratique de la théorie paraît avoir été faite d'abord à Joachim de Flore, qui a enseigné sur la Trinité une doctrine hérétique, mais a été sauvé du péché d'hérésie, parce qu'il a déclaré croire tout ce que croit le Siège apostolique. Ainsi ce ne sont pas seulement les simples qui peuvent jouir du privilège de la foi implicite. Il y a donc deux notions différentes sous ce terme unique de foi implicite : l'ignorance pure et simple d'une doctrine révélée, la croyance en une doctrine contraire à celle de l'Église. M. H. ne les a pas assez distinguées. C'est que peut-être aussi les théologiens ne les ont pas distinguées. Il y a des confusions dans leurs théories ; ils ne devraient pas appeler foi implicite ce qui est plus simplement bonne foi.

Suivant M. H., Gerson est un adversaire de la foi implicite. Je ne vois pas bien en quoi. Les scolastiques discutaient sur l'étendue légitime de la foi implicite, par suite sur la quantité de croyances explicites requises pour le salut. Gerson paraît avoir été aussi loin que possible dans les exigences de la foi explicite. Il a protesté avec éloquence contre l'abus de la foi implicite, « mol oreiller » pour les paresseux. Cela ne prouve pas qu'il en ait été l'adversaire.

M. Hoffmann rapporte enfin les vues des théologiens modernes. Tout cet exposé paraît exact. Mais il manque de vues générales, de points de repère, d'ordonnance synthétique. Sous cette question de la foi implicite, se trouve un problème d'une portée bien plus générale : quelle idée les écrivains ecclésiastiques se sont-ils faite de l'étendue de la Révélation ? Le jésuite Hurter, *Theologiae dogmaticae compendium*, t. III (Œniponte, 1899), § 164, dit : « Fieri nequit... ut omnes explicite teneant fide singulas ueritates reuelatas, *cum uix eruditi id possint.* » Il y a là toute une conception du christianisme. Les vérités de foi sont innombrables. Ce ne sont pas seulement les assertions des symboles et des conciles. L'enseignement des théologiens et les décisions des congrégations romaines rentrent dans ce domaine d'une manière plus ou moins directe. La philosophie, qui fournit au dogme ses formules, en est une dépendance. Des données purement naturelles ou des conceptions politiques, à première vue contingentes, peuvent se trouver impliquées dans l'objet de la foi, à cause de leur rapport avec les intérêts religieux. Et ainsi il n'y a plus de limite pour la docilité du croyant, comme pour l'autorité des organes ecclésiastiques. Dans une telle machine, la foi implicite est un rouage indispensable. Mais M. Hoffmann, étant protestant, ne pouvait guère en voir la place dans l'ensemble. L'histoire des extensions du dogme reste à écrire.

Je regrette de n'avoir rien trouvé sur ce sujet dans l'*Histoire de la théologie positive ;* le mot « Foi » manque à l'index. M. Hoffmann nous aidera en quelque manière à combler cette lacune.

9. Consacrer plus de 200 pages à l'exposition et à la discussion des

théories russes sur l'état de l'homme avant la chute, c'est certainement beaucoup. Mais ce n'est pas le principal défaut de la thèse de M. G. B. Matulewiz, *Doctrina Russorum de statu iustitiae originalis* (Cracovie, W. L. Anczyc; Fribourg en Br., Herder; 1903; 237 pp. in-8). L'auteur touche dans son livre au péché originel, à l'aptitude au salut, aux secours divins, d'après un plan sans doute très théologique, mais qui n'est pas favorable à la vue claire des points importants. L'exposition, dans un latin pénible, se ressent d'une formation purement scolastique.

Ce livre fait soupçonner l'intérêt du sujet. Le système des théologiens russes contemporains, le seul dont il soit question, est très voisin du baïanisme, mais en désaccord avec les confessions de foi officielles. Les citations et les analyses prouvent combien il est imprudent pour les théologiens catholiques d'appeler en témoignage l'Église orthodoxe. Ainsi la doctrine du purgatoire est différente de part et d'autre. Après la mort, l'âme passe par une série de *telonia*, où elle subit des épreuves, attaquée par les mauvais anges, défendue par les bons anges. Ce voyage de l'âme a une saveur d'apocryphe bien prononcée. Voilà évidemment une doctrine populaire, qui ne doit rien aux spéculations des théologiens modernes. Mais à côté, il est d'autres idées qui semblent artificielles. Le purgatoire lui-même est un lieu de punition. Le jugement des théologiens russes sur saint Augustin a varié suivant les époques. Tout cela, on l'entrevoit et c'est un peu le hasard qui le fait découvrir sous les argumentations d'école.

M. Matulewicz ne se préoccupe guère d'histoire, et cependant il eût certainement éclairci son livre, s'il avait eu plus de curiosité. Les ouvrages, où il puise l'exposé des théories orthodoxes, sont récents. Il eût été utile de rechercher leurs sources; d'expliquer cette ressemblance curieuse avec le baïanisme, dont M. M. ne s'est d'ailleurs avisé que tardivement. Ces théologiens argumentent beaucoup contre les Latins; ils les ont lus. Il faudrait savoir si leur œuvre n'est pas un décalque, plus ou moins adroit, de la théologie occidentale. Il faudrait savoir aussi, comme semble l'indiquer le désaccord avec les confessions, si elle n'est pas une tentative individuelle, tout au plus le produit d'une école, ou si cette théologie a des racines dans l'histoire de la religion russe. On aurait été obligé de faire un départ entre les croyances populaires, les idées traditionnelles et la spéculation théologique.

Mais il faudrait aborder ces problèmes dans un esprit moins métaphysique, plus averti des réalités, doué du sens de la continuité.

Paris.

Paul Lejay.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LA MISSION DES DISCIPLES

Marc, vi, 6-13, 30-31. Matth, ix, 35-x, 1, 5-xi, 1, 20-30. Luc, ix, 1-6 ; x, 1-24 ; xii, 2-9, 49-53 ; xiv, 25-27.

Le discours qui, dans Luc, est adressé par le Sauveur aux soixante-douze disciples étant le même en substance que celui que les deux premiers Évangiles et Luc lui-même font tenir aux douze apôtres, il convient de commenter simultanément, en les éclairant l'un par l'autre, et le discours aux Douze, et le discours aux Soixante-douze.

Marc, vi, 6. Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant. 7. Et il fit venir les Douze, et il se mit à les envoyer deux à deux, et il leur donna pouvoir sur les esprits impurs.

Matth, ix, 35. Et Jésus parcourait toutes les villes et les villages, enseignant dans leurs synagogues, prêchant la bonne nouvelle du royaume, et guérissant toute maladie et toute infirmité. 36. Et voyant la foule, il en eut pitié, parce qu'ils étaient fatigués et rompus comme des brebis qui n'ont pas de berger. 37. Alors il dit à ses disciples : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. 38. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. x, 1. Et faisant venir ses douze disciples, il leur donna pouvoir sur les esprits impurs, pour les chasser, et de guérir toute maladie et toute infirmité.

Luc, ix, 1. Et convoquant les Douze, il leur donna force et pouvoir sur les démons, et de guérir les maladies. 2. Et il les envoya prêcher le royaume de Dieu et faire des guérisons.

x, 1. Et après cela, le Seigneur en désigna encore soixante-douze autres, et il les envoya par deux devant lui en toute ville et endroit où il devait lui-même aller. 2. Et il leur dit : « La moisson est abondante, et les ouvriers peu nombreux. Priez donc le Maître de la moisson pour qu'il envoie des ouvriers à sa moisson. »

Dans Marc, la mission des apôtres suit immédiatement le voyage de Jésus à Nazareth ; mais l'évangéliste n'indique pas entre les deux faits un rapport chronologique bien étroit. Il montre le Sauveur prêchant dans les villages galiléens, puis, à un moment donné, rassemblant les Douze et leur donnant des instructions pour les envoyer prêcher eux-mêmes [1]. Après les premières difficultés que lui a opposées l'esprit pharisaïque, et surtout en présence du mouvement populaire qui grandit autour de lui, Jésus a choisi les douze apôtres [2] ; depuis ce temps, il les a eus ordinairement avec lui et les a préparés à le seconder ; après avoir expérimenté l'hostilité des pharisiens, des Gérasséniens, l'indifférence et la froideur de ses propres concitoyens et parents, il se décide à associer ses disciples à son œuvre d'évangélisation. L'élection et la mission sont deux faits corrélatifs et marquent deux points importants dans le plan général du second Évangile. Marc semble attacher plus d'importance à la mission même qu'aux instructions qui s'y rapportent, car il abrège visiblement celles-ci, et l'on a peine à croire qu'il ne dépende pas d'une source écrite où la mission servait à motiver un assez long discours, comme dans Matthieu. Cette source doit être celle où puise Matthieu lui-même et d'où provient aussi l'allocution qui, dans Luc, est adressée aux soixante-douze disciples [3].

Luc, ayant transposé le récit de la prédication à Nazareth, introduit la mission des apôtres après la résurrection de la fille de Jaïr, mais sans la relier de façon précise à ce dernier récit. Il n'a pas voulu signifier que Jésus était à Capharnaüm quand il envoya les apôtres prêcher.

1. V. 6. καὶ περιῆγεν τὰς κώμας κύκλῳ διδάσκων. 7. καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα κτλ. Noter le même changement de temps que dans VI, 1.

2. III, 13-19.

3. B. Weiss, *E.* 20.

Comme il avait utilisé la transition de Marc : « Et il parcourait les villages d'alentour en enseignant », en manière de préambule au récit transposé [1], il n'avait plus de point d'attache pour la mission des apôtres et il n'en a point cherché. Dans Matthieu, la mission des apôtres inaugure la seconde partie de l'Évangile [2] : de même que la première partie [3], où le rédacteur a voulu donner une idée de l'enseignement et des miracles de Jésus, commence par le discours sur la montagne, la seconde partie, où il veut montrer les obstacles que rencontre le ministère du Sauveur commence par un discours sur les conditions de l'apostolat, obtenu par compilation de sentences que Marc et Luc reproduisent en partie ailleurs. Le procédé de composition est le même que dans le discours sur la montagne : on a groupé, d'après l'analogie de leur contenu, des enseignements qui ont été donnés en différentes circonstances. Les faits qui sont rapportés dans les deux chapitres suivants ont été présentés par les deux autres évangélistes comme antérieurs à la mission des apôtres.

Avant d'arriver à cette mission, Matthieu, tout en s'attachant à l'indication initiale de Marc, trace un tableau général de l'action exercée par Jésus, comme il a déjà fait pour amener le discours sur la montagne. Les traits principaux, jusqu'aux termes de la description, sont les mêmes de part et d'autre : [4] Jésus part ou semble partir de Capharnaüm ; il parcourt la Galilée, prêchant dans les synagogues et opérant de nombreuses guérisons ; une grande foule est attirée sur ses pas. Mais ici, au lieu de parler à la foule, le Sauveur signale aux disciples les besoins spirituels du peuple qui le suit, besoins auxquels doit subvenir la prédication apostolique. Jésus a pitié de

1. Cf. IV, 15.
2. IX, 35-XIV, 12.
3. IV, 23-IX, 34.
4. Cf. IV, 23, V, 2, et IX, 35-36.

la foule, comme dans Marc [1] avant la première multiplication des pains. La comparaison de la foule avec des brebis sans berger se rencontre également dans ce passage du second Évangile, où le rédacteur du premier a pu la prendre [2]. L'épuisement du peuple, comparé à une brebis égarée qui tombe de fatigue [3], doit s'entendre sans doute au sens moral [4]. Il est aisé de voir que le rédacteur a parlé de la foule pour rehausser l'importance du discours qu'il va reproduire et pour justifier la parole touchant l'abondance de la moisson. Si la comparaison des brebis et la métaphore de la moisson ne vont pas très bien ensemble, c'est que l'évangéliste a pris la première dans Marc, où elle se trouve dans un contexte mieux approprié, et qu'il l'a lui-même subordonnée à la seconde, qui paraît avoir été le préambule de l'allocution aux disciples dans le recueil des discours.

Luc donne cette parole en tête du discours aux soixante-douze disciples, qui est en substance le discours que Matthieu fait adresser aux Douze, et qui correspond aussi à l'abrégé qu'on lit dans Marc. On a supposé avec beaucoup de vraisemblance que le même discours avait été compris par Matthieu comme identique au sommaire de Marc, et par Luc comme un discours distinct [5]. Il serait néanmoins possible que Luc, ou un rédacteur secondaire dont Luc pourrait dépendre, se soit abstenu délibérément de faire l'iden-

1. VI, 34.

2. L'image vient de l'Ancien Testament. Cf. NOMBR. XXVII, 17 ; ÉZ. XXXIV, 5 ; I ROIS, XXII, 17.

3. V. 36. ἐσπλαγχνίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσκυλμένοι (harassés) καὶ ἐριμμένοι (étendus) ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα.

4. C'est ce qui résulte du contexte plutôt que du v. 36 ; mais on ne voit pas pourquoi le peuple qui arrive serait épuisé physiquement, et moins encore comment cet épuisement expliquerait ce que Jésus dit ensuite. L'évangéliste n'a pas dû vouloir dire que les missionnaires épargneraient au peuple la peine de se déranger ; et dans les « brebis sans berger » il voit certainement des hommes sans guides spirituels.

5. Cf. HOLTZMANN, 76 ; WERNLE, *Die synoptische Frage*, 66.

tification naturelle et facile qui s'accomplit dans Matthieu. Le dédoublement du discours permettait de signaler une mission plus considérable que celle des Douze et mieux proportionnée par le nombre de ses représentants aux destinées universelles du christianisme. Or on ne voit pas que les soixante-dix ou soixante-douze disciples [1] aient une autre signification. Le chiffre n'est pas traditionnel comme celui des douze apôtres ; s'il est certain que les Douze ne forment pas la totalité des disciples, il est certain aussi que le chiffre des disciples non apôtres n'a pas été ainsi réglé par un acte du Sauveur, déterminant exactement le cadre d'un second groupe de missionnaires. Douze était un chiffre voulu pour une raison symbolique, mais ce fut aussi un chiffre réel, et c'est bien le groupe des Douze qui a représenté l'Évangile de Jésus après la disparition du Maître. Soixante-dix ou soixante-douze est un chiffre purement symbolique, choisi pour le sens qu'on lui attribue ; par conséquent, le rapport que l'on a voulu établir entre ce total et celui des peuples énumérés au chapitre x de la Genèse doit être fondé [2]. L'analogie des soixante-dix anciens qui assistaient Moïse a pu déterminer aussi le choix du nombre [3]. Il est assez inutile d'objecter que les Soixante-douze ne sont pas envoyés aux Gentils, mais seulement où Jésus lui-même doit aller : on ne pouvait pas, sans faire violence à une tradition certaine et

1. ℵAGL etc. ont soixante-dix ; B D, mss. it. Vulg. Ss. Sc. Diates. ont soixante-douze. Ce dernier chiffre paraît primitif ; il a été obtenu en multipliant six fois celui des apôtres, et ramené probablement à soixante-dix pour des raisons d'exégèse symbolique. Les Pères citent les soixante-dix membres de la famille de Jacob entrant en Égypte (Gen. xlvi, 27), les soixante-dix anciens d'Ex. xviii, 21 (xxiv, 1 ; Nombr. xi, 16-28), les soixante-dix palmiers d'Élim (Ex. xv, 27). On était frappé de ce dernier rapport, parce que l'on trouvait mention, au même endroit, de douze sources où l'on reconnaissait les douze apôtres.

2. Quoique le total des peuples ne soit pas indiqué dans Gen. x.

3. Cf. n. 1.

à des souvenirs non effacés, attribuer au Christ, durant sa vie mortelle, l'intention d'évangéliser les Gentils. De même que les Soixante-douze figurent les prédicateurs chrétiens qui ont entrepris l'évangélisation de l'univers, l'endroit où ils sont censés porter l'Évangile, à savoir la Samarie, que Jésus est supposé vouloir traverser, représente l'univers entier [1]. Les Samaritains étaient plutôt des Israélites schismatiques que des païens ; mais, au point de vue juif, ils étaient plutôt païens qu'enfants d'Israël, et c'est pour cela que Luc [2], soit dans l'Évangile, soit dans les Actes, se complaît à montrer Jésus et les apôtres en relations avec les Samaritains. Ainsi commençait et se préfigurait l'universalité du christianisme. Toute l'histoire de la Samaritaine, dans le quatrième Évangile [3], est fondée sur cette idée. Ce ne doit point être par hasard qu'un discours qui, dans Matthieu [4], contient la défense de prêcher aux Samaritains, se trouve, chez Luc, donné en Samarie [5]. Luc lui-même s'oublie à citer [6] comme ayant été adressée aux apôtres une parole qui se trouve dans le discours aux Soixante-douze [7], et la façon dont ce discours est introduit trahit encore l'artifice qui l'a détourné de sa destination et de sa place originelles. Si l'on ne dit pas que l'Évangile ait été prêché aux Samaritains, c'est que, dans la réalité, il ne l'a pas été. On a voulu ouvrir une perspective prophétique [8] ; mais il est possible que l'intention

1. Holtzmann, 358.
2. C'est-à-dire le rédacteur du troisième Évangile et des Actes, ou celui d'une des sources principales de ces livres.
3. iv, 1-42. Voir *Le quatrième Évangile*, 344-370.
4. x, 5.
5. L'incident de Luc ix, 52-56, pourrait bien faire écho à Matth. x, 5.
6. xxii, 35.
7. x. 4 ; cf. ix, 3. Le rapport des deux passages fait qu'on ne peut pas inférer de la citation que Luc ait admis l'identité des deux discours.
8. Comme dans iv, 14-30.

symbolique appartienne à un premier rédacteur, et que l'évangéliste ait été plutôt enclin à tout prendre à la lettre, en supposant que les Soixante-douze avaient été envoyés aux Juifs, comme les douze apôtres. Mais il semble peu croyable que la mise en scène ait été conçue uniquement en vue du discours, comme si les variantes qu'il présente relativement à Marc avaient suffi pour empêcher l'identification. Étant donnés les procédés ordinaires du dernier rédacteur, c'est bien plutôt le cadre qui aura empêché la fusion des discours, que la différence des discours qui aura créé le cadre.

Jésus est sur le chemin de Jérusalem ; il vient de prononcer des paroles qui marquent les conditions dans lesquelles on peut être son disciple et qui, au point de vue didactique, font un assez bon préambule au discours de mission. « Après cela [1] », après les trois cas de vocation qui ont donné lieu aux paroles du Sauveur [2], celui-ci « désigne soixante-douze autres » disciples. Un pareil choix à cette date serait fort extraordinaire, et ce qui l'est encore davantage, c'est le motif qui lui est assigné. Jésus se propose d'envoyer ces disciples deux par deux, « devant lui [3] », dans les endroits où il doit passer. On dirait des fourriers chargés de préparer les logements. C'est que, dans la perspective apparente, qui ne veut pas contredire l'histoire, il est inconcevable que Jésus, se rendant à Jérusalem pour y mourir, lance une mission bien plus importante que n'avait été celle des Douze, et l'on sait fort bien aussi que Jésus ne l'a pas fait. Il n'en est pas moins vrai que le discours détermine les règles de la prédication chrétienne, et que l'évangéliste se contredirait, si l'unité de sa pensée n'était préservée par la signifi-

1. V. 1. μετὰ δὲ ταῦτα ἀνέδειξεν ὁ κύριος (D a seulement ἀνέδειξεν δέ. Sc. c. omettent ὁ κύριος) καὶ (omis dans B L) ἑτέρους ἑβδομήκοντα [δύο].
2. Luc, ix, 57-60.
3. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο (cf. Marc, vi, 7), πρὸ προσώπου αὐτοῦ.

cation qu'il attribue aux Soixante-douze et à leur mission. Ils sont bien réellement les envoyés de Jésus, tous ces prédicateurs qui, à la suite de Paul, ont porté l'Évangile aux nations, comme les Douze l'avaient porté d'abord aux Juifs ; et ils sont aussi les hérauts de Jésus, ils préparent son avènement glorieux, qui ne saurait tarder. Il est assez curieux que Luc ait voulu transposer ici ce que Marc dit des Douze envoyés deux à deux. Mais peut-être ce trait se trouvait-il dans la source où le discours a été pris d'abord, avec application aux Douze, comme dans Marc ; Luc, ne voulant pas se répéter, l'aurait supprimé en copiant Marc, et gardé en suivant l'autre source.

Jésus donc dit, dans Matthieu aux Douze, dans Luc aux Soixante-douze, que la moisson est abondante et qu'il y a peu d'ouvriers [1]. Souvent, quand la récolte est mûre et qu'il faut se hâter d'y mettre la faucille, les bras manquent pour exécuter le travail aussi promptement que l'on voudrait [2]. Ainsi, au moment où Jésus parle il y a beaucoup à faire, parce que l'annonce du royaume doit être portée le plus tôt possible à tous ceux que regarde la promesse : dans Matthieu, le Sauveur est encore seul, dans Luc, il n'a encore avec lui que les Douze pour remplir cette mission. Luc aura jugé que « le peu d'ouvriers » convenait mieux pour désigner les Douze que par rapport à Jésus seul. Dans la réalité, toute réserve faite au sujet des soixante-douze disciples, la parole a été placée en tête du discours de mission parce qu'il y est question d'envoi, mais elle est sans rapport direct avec l'envoi effectif des Douze ou d'autres disciples [3]. C'est une réflexion de Jésus constatant que lui-

1. Matth. 37 (Luc, x, 2). ὁ μὲν θερισμὸς πολύς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.
2. B. Weiss, *E.* 61.
3. *Id. ibid.*

même et les quelques collaborateurs qui annonçaient avec lui le royaume ne suffisent pas à la tâche. Il en faudrait davantage, et l'on doit prier Dieu qu'il suscite les vocations nécessaires. On peut donc croire que cette parole a été plutôt dite lorsque les apôtres prenaient déjà part à l'évangélisation et y avaient même obtenu un certain succès, mais avant le voyage de Judée et dans un temps où la prédication évangélique ne rencontrait pas encore de sérieux obstacles en Galilée. Il y aurait quelque subtilité à dire que les apôtres eux-mêmes sont les ouvriers qui doivent être envoyés, et que, priant le Père céleste de pourvoir aux nécessités de l'œuvre évangélique, ils se préparent à recevoir les secours de Dieu, qui les a appelés. Ceux à qui Jésus parle sont déjà ouvriers, ils sont le petit nombre de ceux qui travaillent dans le champ de Dieu, et ils n'ont pas besoin d'y être envoyés de nouveau. De même, on aurait probablement tort d'insister sur ce que la moisson est dite abondante, pour soutenir qu'elle n'est pas mûre [1], parce que les dispositions du peuple ne sont pas ce qu'elles devraient être. Jésus ne semble pas envisager ici les obstacles moraux que rencontrerait déjà la prédication de l'Évangile, mais seulement l'urgence de pourvoir à cette prédication. S'il faisait quelque allusion à l'attitude présente de la foule, ce serait plutôt à son empressement qu'à sa résistance, et si la rénovation morale qui est la condition d'admissibilité au royaume de Dieu doit se heurter à des préjugés enracinés, à l'étroitesse des esprits et des cœurs, à l'obscurcissement des consciences et à la légèreté des caractères, il n'en est pas maintenant préoccupé. L'image de la moisson est si commune [2], et Jésus emploie si volontiers de telles figures, qu'on ne peut tirer de celle-ci aucune conclusion tou-

1. Schanz, *Matthaeus*, 281. Jean, iv, 35, l'a entendu tout autrement.
2. Cf. Matth. iii, 12.

chant la saison de l'année où le Sauveur en fit l'application à ses disciples.

Ayant reproduit cette exhortation d'après le recueil des discours, Matthieu raconte l'envoi des apôtres d'après Marc, dont Luc dépend aussi. Matthieu suit le second Évangile en faisant assembler autour de Jésus les disciples, qui, dans l'économie de son propre récit, étaient déjà auprès de leur Maître, puisque les paroles qui précèdent leur sont adressées. Marc est seul à dire que les apôtres furent envoyés deux à deux [1] ; cette donnée paraît avoir exercé une influence sur la distribution des noms dans le catalogue des apôtres, inséré en cet endroit même par le rédacteur du premier Évangile [2], et l'on vient de voir que Luc l'a réservée pour la mission des disciples. Cette prescription avait sa raison d'être en ce que les apôtres isolés auraient été alors trop facilement déconcertés par les contradictions qui pouvaient surgir devant eux. Selon Marc [3], Jésus leur a donné pouvoir sur les esprits impurs ; dans l'exercice de ce pouvoir qui leur est concédé, ils chassent les démons et guérissent les malades [4]. Il n'est pas dit en cet endroit qu'ils aient agi au nom de Jésus, mais on doit le supposer [5], car c'est ce nom qui leur servait de recommandation auprès des infirmes et qui donnait efficacité à leur intervention. C'est pourquoi l'on parle comme si Jésus leur avait fait part de sa propre puissance miraculeuse. Les apôtres eux-mêmes l'entendaient ainsi, et il semblait que le même pouvoir divin, se manifestant par le Sauveur et par eux, passait en quelque

1. V. 7. καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο. Le verbe ἤρξατο ne signifie nullement que cette misson était la première d'une série, mais que Jésus n'avait pas encore fait ce que l'on va dire.

2. x, 2-4.

3. V. 7. καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων.

4. V. 12.

5. Cf. ix, 38 (Luc, ix, 49; cf. x, 17).

sorte de lui à ses envoyés. Luc [1] mentionne le pouvoir de guérison à côté du pouvoir d'exorcisme, comme deux facultés distinctes, et il paraît en être de même en Matthieu [2]. Luc seul, avant de rapporter les instructions données par Jésus, dit que le Sauveur envoya ses apôtres « prêcher le royaume de Dieu [3] ». Marc, après avoir reproduit les instructions, dira que les apôtres s'en allèrent « prêcher la pénitence [4] ». L'annonce du royaume, l'*évangile*, au sens primitif du mot, était l'objet essentiel de leur mission, et leur enseignement, comme celui de Jean et celui de Jésus, pouvait se résumer dans la formule : « Repentez-vous, car le royaume des cieux est proche [5]. » Les miracles servent à autoriser leur parole, non qu'ils les fassent par manière de signes prodigieux, mais en tant que la bonté de Dieu et le commencement de son règne se manifestent par le soulagement des infirmités humaines.

Matthieu, qui n'a pas raconté l'élection des apôtres, se voit obligé de placer ici une note supplémentaire contenant la liste des Douze, puis de faire une sorte de reprise [6] pour amener le discours du Sauveur. Il avait mis son grand discours [7] sur la montagne où Marc [8] conduisait Jésus pour

1. x, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν. x, 17, suppose que le même pouvoir a été donné aux Soixante-douze, bien qu'on ne l'ait pas dit.

2. x, 1. ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων ὥστε ἐκβάλλειν αὐτά, καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν (cf. ix, 35). Il faut faire dépendre θεραπεύειν de ἐξουσίαν (cf. ix, 6). La construction est la même dans Luc, ix, 1, qui semblerait dépendre de Matthieu autant que de Marc ; mais Luc a pu parler des maladies en vue de préparer la conclusion (v. 6), tandis que Matthieu l'anticipe et ne dira plus rien des guérisons opérées par les apôtres.

3. V. 2. καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι. On pourrait trouver là un rapport avec Matth. x, 7-8.

4. V. 11. καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν.

5. Cf. Marc, i, 15 ; Matth. iii, 2 ; iv, 17.

6. x, 5.

7. Matth. v-vii.

8. iii, 13 ; cf. Matth, v, 1.

le choix des apôtres ; à raison de ce changement, il arrive jusqu'au discours de mission sans avoir fait entendre que le Sauveur eût désigné spécialement douze disciples pour le seconder [1]. Force lui est de suppléer à cette omission, et il le fait au moyen d'une parenthèse assez mal venue, d'où l'on pourrait inférer, probablement à tort, que l'envoi des apôtres coïncide avec leur élection. Une telle combinaison n'a évidemment rien de primitif.

Marc, vi, 7. Et il leur enjoignit de ne rien prendre pour la route, sauf un bâton seulement ; pas de pain, pas de sac, pas de monnaie à la ceinture ; 9. mais (d'être) chaussés de sandales : « et ne portez pas deux tuniques. » 10. Et il leur dit : « Là où vous serez entrés dans une maison, restez-y jusqu'à ce que vous partiez de cet endroit. 11. Et si une loca-	Matth, x, 5. Ce sont ces douze que Jésus envoya, après leur avoir donné ses instructions en disant : « N'allez pas sur un chemin de Gentils, et n'entrez pas dans une ville de Samaritains ; 6. mais allez plutôt aux brebis perdues de la maison d'Israël. 7. Et en allant, prêchez, disant que le royaume des cieux est proche. 8. Guérissez les malades, ressuscitez les morts, purifiez les lépreux, chassez les démons. Gratuitement vous avez reçu, donnez gratuitement. 9. Ne vous procurez ni or, ni argent, ni monnaie dans vos ceintures, 10. ni sac pour la route, ni deux tu-	Luc, ix, 3. Et il leur dit : « Ne prenez rien pour la route, ni bâton, ni besace, ni pain, ni argent, et n'ayez pas jusqu'à deux tuniques. 4. Et en quelque maison que vous entriez, restez-y et partez de là. 5. Et partout où on ne vous recevra pas, sortant de cette ville, secouez la poussière de vos pieds en témoignage contre eux. »	Luc, x, 3. « Allez : voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups. 4. Ne portez ni bourse, ni sac, ni souliers ; et ne saluez personne en chemin. 5. Et en quelque maison que vous entriez, dites d'abord : Salut à cette maison. Et s'il y a là un enfant de salut, votre salut reposera sur lui ; sinon, il reviendra sur vous. 7. Restez dans cette maison, mangeant et buvant ce qu'on y a ; car l'ouvrier a droit à son salaire. Ne passez pas de maison en maison. 8. Et dans quelque ville que vous entriez et où l'on vous aura reçus, mangez ce que l'on vous servira, 9.

1. On a vu seulement Jésus en recruter cinq (Matth. iv, 18-22, pour les quatre premiers, ce qui n'empêche pas d'en supposer davantage, en réalité les Douze, dès v, 1 ; et viii, 9, pour Matthieu).

lité ne vous reçoit pas et qu'on ne vous écoute pas, sortant de là, secouez la poussière de dessous vos pieds en témoignage pour eux. »

niques, ni souliers, ni bâton ; car l'ouvrier à droit à sa nourriture.

11. Et en quelque ville ou village que vous entriez, informez-vous qui y est méritant, et restez-là jusqu'à ce que vous partiez. 12. Et en entrant dans la maison, saluez-la ; 13. et si la maison est digne, que votre salut lui arrive ; si elle n'est pas digne, que votre salut vous revienne. 14. Et si l'on ne vous reçoit pas et qu'on n'écoute pas vos discours, sortant de cette maison ou de cette ville, secouez la poussière de vos pieds. 15. Je vous le dis en vérité, il sera fait au pays de Sodome et de Gomorrhe, au jour du jugement, un sort plus tolérable qu'à cette ville.

16. Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups : soyez donc prudents comme les serpents et simples comme les colombes. »

guérissez les malades qui y seront, et dites-leur : Le royaume de Dieu est proche de vous. 10. Et en quelque ville que vous entriez et (où) on ne vous aura pas reçus, sortant dans ses rues, dites : 11. Nous secouons sur vous jusqu'à la poussière même de votre ville qui s'est attachée à nos pieds ; mais sachez ceci, que le royaume de Dieu est proche. 12. Je vous dis qu'il sera fait à Sodome, en ce jour-là, un sort plus tolérable qu'à cette ville. »

Les apôtres sont les auxiliaires de Jésus. La mission qu'ils vont entreprendre n'est pas un simple exercice préparatoire.

Ils sont associés à l'œuvre personnelle du Maître, et c'est pourquoi le cadre de cette mission est limité dans Matthieu, comme celui du Sauveur, aux seuls Juifs et à la Galilée. Les instructions commencent, en effet, dans le premier Évangile, par une défense d'aller du côté des païens ou chez les Samaritains [1], ce qui semblerait enfermer l'activité des apôtres dans le territoire galiléen [2]. Cette interdiction serait donc conforme à la situation historique, et il n'y aurait pas lieu de faire intervenir ici le judéochristianisme : on verra bientôt Jésus porter lui-même l'Évangile à Jérusalem et, après sa résurrection, donner à ses apôtres l'ordre d'évangéliser les nations [3]. Maintenant les apôtres n'ont à s'occuper, comme le Sauveur, que de recueillir les brebis perdues de la maison d'Israël [4]. Ces brebis égarées font pendant aux brebis sans berger qui ont été mentionnées dans le préambule historique du discours [5]. Si ces restrictions appartiennent à la rédaction primitive, on s'explique aisément que Marc et Luc aient pu les omettre, puisqu'elles étaient devenues sans objet. Mais on pourrait aussi bien se demander si ce n'est pas le rédacteur du premier Évangile qui les a introduites, conformément à son propre schéma de l'histoire évangélique. Il aurait généralisé [6], en l'appliquant à

1. V. 5. εἰς ὁδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε, καὶ εἰς πόλιν Σαμαρειτῶν μὴ εἰσέλθητε. « Ne vous en allez pas en route de païens » signifie plutôt : « en voyage chez des païens » que « vers des païens », « chemin de païens » faisant pendant à « ville de Samaritains ».

2. Holtzmann, 232. Mais le v. 6, où on parle de « la maison d'Israël, et le v. 23, où il est question des « villes d'Israël », montreraient plutôt que le point de vue ethnographique est à considérer autant que la géographie : les apôtres sont envoyés à Israël, et le cadre de leur mission est celui de l'ancien royaume, abstraction faite de l'enclave samaritaine.

3. xxviii, 19.

4. V. 6. πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.

5. ix, 36 ; *supr.* p. 97.

6. J. Weiss, *ap.* Holtzmann, 232.

la mission des apôtres, la déclaration du Sauveur à la femme cananéenne [1]. Cependant le rapport des deux passages n'est pas une objection contre l'authenticité de l'un ou de l'autre. On peut trouver que la tradition de Luc [2], tout en laissant tomber la défense, suppose la mention des Samaritains en cet endroit du discours. D'autre part, la recommandation dont il s'agit peut sembler inutile, attendu que l'évangélisation des Samaritains et des Gentils est si naturellement en dehors du programme de la mission des apôtres, n'étant pas dans celui de Jésus, qu'il était à peine besoin d'en parler alors. Mais on a pu avoir intérêt plus tard à relever dans le discours ce qui avait été vrai en fait. La prohibition peut s'entendre dans un sens ethnographique [3], en sorte que le cadre assigné à l'activité des apôtres soit la Palestine, à l'exclusion des endroits occupés par les Samaritains ou les païens; ainsi entendue, elle correspondra à la remarque finale [4] touchant les villes d'Israël dont on n'aura pas achevé le tour avant le grand avènement. Cette remarque n'a guère de sens relativement à la première mission des apôtres, car il est peu croyable que le Sauveur ait voulu signifier qu'il apparaîtrait dans la gloire messianique avant le retour de ses envoyés; mais elle ne convient pas davantage à aucune autre manifestation de l'activité apostolique avant la passion; prise dans sa signification naturelle, on ne peut l'expliquer que par rapport à la situation de l'Évangile en Palestine, dans les vingt ans qui ont suivi la mort du Sauveur, avant le grand développement des missions chez les Gentils. Ce sont des judéo-chrétiens qui ont pu croire que Jésus reviendrait avant que la prédication apostolique eût atteint toutes les villes de Palestine. Il est donc probable que la prohibition et la

1. xv, 24.
2. ix, 52-53. Cf. *supr.* p. 102.
3. Cf. *supr.* p. 110, n. 2.
4. V. 23.

remarque qui lui est corrélative [1], tout en appartenant à la rédaction première du discours et en correspondant à une réalité dans l'histoire évangélique et même dans l'enseignement de Jésus, représentent plutôt un sentiment de la tradition qu'une instruction formelle du Sauveur. Matthieu les aura gardées en les comprenant en un autre sens que leur auteur [2]; Marc aura pu ou voulu les ignorer; la tradition de Luc les aura connues et corrigées.

Il semble que le discours primitif énonçait d'abord le précepte formel qui se lit dans le premier Évangile : « Allez prêcher, disant que le royaume de Dieu est proche. » [3] La prédication des apôtres ne pouvait avoir d'autre objet, mais il n'est pas superflu de le dire, et l'on conçoit que Jésus d'abord et le premier rédacteur ensuite aient commencé par là. Si cette recommandation ne se trouve pas au début du discours aux Soixante-douze dans le troisième Évangile [4], c'est qu'elle a été transposée au bénéfice d'une combinaison secondaire. Luc [5] en a tiré parti dans les paroles qu'il fait adresser tant à ceux qui reçoivent qu'à ceux qui ne reçoivent pas les missionnaires évangéliques; et il l'a déplacée pour mettre en tête du discours la réflexion : « Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu de loups », qui, dans la source commune, devait précéder la garantie de l'avènement messianique et le propos judéo chrétien touchant les villes d'Israël [6]. Les apôtres-brebis se trouvent ainsi remplacer les brebis perdues de Matthieu [7]. Ce qui suit dans le pre-

1. V v. 5-6 *b*, 23.
2. v, 10-19.
3. V. 7. πορευόμενοι δὲ κηρύσσετε λέγοντες ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.
4. Noter cependant ὑπάγετε, x, 3, qui correspond au πορευόμενοι de Matthieu et lui est préférable comme début.
5. x, 9, 11.
6. Matth. 16, 23.
7. V. 6.

mier Évangile a été glosé par le rédacteur. Jésus ne prescrit pas seulement aux apôtres de guérir les malades et de chasser les démons, mais de ressusciter les morts et de purifier les lépreux. Les mots : « ressuscitez les morts », sont omis dans un certain nombre de manuscrits [1], soit par accident [2], soit qu'on ait pensé que les apôtres n'avaient pas fait de tels miracles dans leur tournée de prédication. Mais la pensée du rédacteur va bien au delà de la première mission : les miracles indiqués sont en rapport avec la série de faits qui vient après le discours sur la montagne, où l'on trouve une résurrection comme miracle principal, une guérison de lépreux pour commencer et une guérison de démoniaque pour finir [3]. L'idée fondamentale du passage est que les apôtres pourront faire les mêmes miracles que le Sauveur lui-même [4]. On peut croire que la source parlait simplement de guérisons et que Luc [5] aura transposé cette indication avec ce qui était dit de l'annonce du royaume.

Cette façon de concevoir le rapport des prédicateurs avec leur auditoire suppose des conditions autres que celles où les apôtres ont commencé à prêcher, et il n'est pas naturel de mettre les guérisons avant l'annonce du royaume. Mais on suppose que l'Évangile ne peut pas être prêché en public à tout venant et que les missionnaires ne peuvent guère exercer de prosélytisme que dans les maisons où on a bien voulu les recevoir. C'est en pensant au peu de sécurité dont jouissent les prédicateurs de l'Évangile que le rédacteur a mis en tête la comparaison

1. E F G, etc. Mais ces mots se lisent dans ℵ BD, ms lat. Ss. etc.

2. Omission provenant d'homéoteleuton, série d'impératifs ayant même désinence.

3. Et cette série, ainsi que x, 8, est en rapport avec xi, 5 (cf. *supr.* p. 23).

4. Cf. Jean, xix, 12.

5. x, 9. καὶ θεραπεύετε τοὺς [ἐν αὐτῇ] ἀσθενεῖς, semble faire écho à Matth. x, 8. ἀσθενοῦντας θεραπεύετε. Cf. *supr.* p. 107, n. 3.

des jeunes brebis au milieu de loups, et il n'y a pas lieu de supposer à cette comparaison un autre sens que dans Matthieu, comme si les missionnaires étaient dans la situation de béliers qui prennent la tête du troupeau [1]. La mention des loups ne s'accorde pas avec cette hypothèse. La seule pensée que suggère l'antithèse de l'agneau et du loup est celle d'un danger pour ceux que l'on compare à l'agneau. Peut-être Luc a-t-il pensé aussi au caractère de la brebis.

Matthieu insiste sur ce que la communication du message évangélique et les guérisons qui l'accompagnent doivent se faire gratuitement [2]. Il ne s'agit pas seulement des guérisons [3], car les apôtres ne les reçoivent pas toutes faites, mais ils ont reçu le don de guérir avec la mission de prêcher [4]. Il ne faut pas que le service apostolique puisse jamais être considéré comme une source de gain. Cette préoccupation n'a dû naître que plus tard, après la constatation de certains abus [5], et il semble que la défense de rien recevoir vienne en surcharge, à moins que ce ne soit en contradiction avec ce qui est dit du droit à la nourriture. La conciliation se fait, dans la pensée de l'évangéliste, en ce que le missionnaire est censé avoir droit à sa nourriture, non à des présents supplémentaires, mais les deux idées ne sont pas régulièrement coordonnées, et c'est la première seule qui était exprimée dans le discours primitif. La superposition de la seconde est tout à fait sensible dans la suite, quand Matthieu défend d'*acquérir* [6], par manière de rétribution, de l'argent, un sac à provisions, deux tuniques, un bâton. L'énumération même des objets montre

1. B. Weiss, *E*, 347, qui allègue l'emploi du mot ἄρνες au lieu de πρόβατα. Mais Luc a dû préférer ἄρνες comme terme approprié à la désignation d'individus dispersés.

2. V. 8. δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

3. B. Weiss, *E*. 63.

4. Cf. II Cor. xi, 7.

5. Cf. *Didaché*, xi, 5-xii, 5.

6. V. 9. μὴ κτήσησθε χρυσὸν κτλ.

qu'il s'agit de préparatifs que l'on pourrait faire pour la route, non de ce que l'on pourrait gagner en chemin ; les passages parallèles de Marc et de Luc ne laissent pas le moindre doute à cet égard, et Matthieu lui-même l'entend ainsi, puisqu'il ajoute : « car l'ouvrier a droit à sa nourriture [1] ». Ayant intercalé la défense de recevoir des présents, le rédacteur a tourné dans le même sens la prohibition d'emporter de l'argent, et il a continué sa phrase en reprenant le sens de la source [2]. L'énumération des choses qu'il ne faut pas emporter n'était pas seulement dans Marc mais aussi dans le discours primitif : de là vient qu'on la trouve deux fois dans Luc. La prohibition se justifie par le droit qu'a le prédicateur de compter sur l'hospitalité de ceux qu'il évangélise. Il est tout à fait conforme à l'esprit de Jésus que l'apôtre doive se confier à la Providence pour ce qui regarde sa nourriture et son entretien ; en fait, ce sont ceux à qui l'on apportera l'Évangile qui y pourvoiront et qui devront y pourvoir. La remarque se lisait dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la rencontre également dans celui-ci ; mais Luc a pu la transposer pour la mettre en rapport avec ce qu'il disait de la facilité qu'avait le missionnaire de prendre part, sans aucun scrupule de légalisme juif, aux repas de ses hôtes. Tout ce qu'on lit dans le troisième Évangile sur la conduite à tenir dans la maison ou la ville où l'on est reçu paraît être un développement secondaire par combinaison et glose des données primitives. Il se peut d'ailleurs que le mot « salaire » [3] soit primitif relativement à « nourriture », Matthieu ayant préféré celui-ci, parce que l'idée de rétribution ne s'accordait pas avec ce qu'il venait de dire. A la place où le premier Évangile met l'indication relative

1. V. 10. ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.

2. Il ne semble pas qu'il y ait ici combinaison de Marc et de l'autre source (hypothèse de Wernle, 66).

3. Luc, x, 7. ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ. Cf. I Tim. v, 18.

à l'entretien du missionnaire, Luc introduit la défense de saluer les gens en chemin. La singularité de la prohibition pourrait la faire regarder comme primitive [1]; mais elle doit être en rapport avec les conditions de la prédication à domicile [2]; les disciples n'ayant pas à exercer leur ministère sur les chemins, en s'adressant à tout venant, ne perdront pas leur temps à saluer, dans les formes compliquées de l'étiquette orientale, les personnes qu'ils rencontreront [3].

Dans Marc, Jésus défend aux disciples d'emporter pour leur tournée autre chose qu'un bâton de voyage : pas de pain, pas de sac à provisions, pas de petite monnaie dans la ceinture, qui était aménagée pour servir de bourse [4]. La monnaie de cuivre est censée la seule que les disciples auraient pu avoir à leur disposition. Luc [5] parle d'argent, mais au sens général de monnaie. La tournure particulière que cette défense a prise dans Matthieu permet la mention de trois sortes de monnaie, parce que l'on aurait pu récompenser plus ou moins généreusement les prédicateurs thaumaturges. Le premier Evangile [6] interdit donc d'avoir dans la ceinture une monnaie quelconque, or, argent ou

1. J. Weiss, 450.

2. B. Weiss, *E.* 347. Luc oppose visiblement la non salutation sur le chemin (v. 4) à la salutation en entrant dans les maisons (v. 5). L'antithèse peut trahir la combinaison rédactionnelle plus que le sentiment vivant de la réalité; elle n'en révèle pas moins la pensée de celui qui a mis la défense dans le v. 4.

3. Holtzmann, 358.

4. V. 8. καὶ παρήγγειλεν αὐτοῖς ἵνα μηδὲν αἴρωσιν εἰς ὁδον εἰ μὴ ῥάβδον μόνον, μὴ ἄρτον, μὴ πήραν, μὴ εἰς τὴν ζώνην χαλκόν, 9. ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.

5. ix, 3, où la donnée de Marc est tournée en discours direct et corrigée, en ce qui regarde le bâton, par l'influence de l'autre source : μηδὲν αἴρετε εἰς τὴν ὁδόν, μήτε ῥάβδον μήτε πήραν μήτε ἄρτον μήτε ἀργύριον, μήτε ἀνὰ δύο χιτῶνας ἔχειν. x, 4, Luc écrit, pour varier : μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα.

6. V. 9. μὴ κτήσησθε χρυσὸν μηδὲ ἄργυρον μηδὲ χαλκὸν εἰς τὰς ζώνας ὑμῶν, μὴ πήραν εἰς ὁδὸν μηδὲ δύο χιτῶνας μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον.

cuivre; il s'accorde avec les deux autres pour défendre de porter double tunique, soit d'avoir une tunique de rechange, soit de revêtir une seconde tunique sous le manteau comme faisaient les gens de condition. La dernière hypothèse convient mieux au texte de Marc [1] et à l'esprit de sa description, la première à la teneur et à l'intention du discours dans les deux autres Évangiles. Mais Marc donne aux apôtres un bâton que Matthieu et Luc leur refusent; il leur accorde aussi des sandales, tandis que Matthieu leur défend les souliers, et que Luc, qui ne dit rien de la chaussure des apôtres, défend aussi les souliers aux disciples. Il serait trop subtil de dire que Matthieu et Luc prennent le bâton pour une arme et autorisent le bâton de voyage, ou bien que, les souliers n'étant pas la même chose que les sandales, ils n'ont pas l'intention de défendre celles-ci. L'accord de Matthieu et de Luc tendrait à prouver que les souliers et le bâton étaient prohibés dans la source où ils ont pris le discours. Marc a pu atténuer la rigueur du précepte primitif, un bâton et des chaussures paraissant indispensables pour un voyage un peu long. La source de Matthieu et de Luc aurait pu l'exagérer, pour faire valoir le caractère exceptionnel du renoncement apostolique [2]. Cependant la formule la plus absolue est peut-être encore celle qui convient le mieux à l'esprit de Jésus et aux circonstances de la première mission. Les apôtres, allant de village en village, dans un rayon peu étendu, ne feront jamais de bien longues courses, et ils se remettront absolument à la Providence, évitant toutes les précautions coutumières aux voyageurs. Les deux exceptions de Marc ressemblent assez à des corrections, et ce qui est dit des chaussures vient peu naturellement entre deux défenses [3]. On dirait que le second

1. Cf. p. 116, n. 4, μὴ ἐνδύσησθε.
2. Wernlé, 30, suppose que Matthieu et Luc suivent une tradition plus récente; Holtzmann, 242, qu'ils ont pris le bâton pour une arme.
3. Cf. *supr.* p. 116, n. 4. L'enchevêtrement de la phrase, l'irrégularité de

Évangile prend souci des voyageurs et que, tout en ne permettant pas d'emporter des provisions en route, il ne serait pas éloigné non plus de penser que les prédicateurs feront sagement ou pourront être obligés de pourvoir eux-mêmes à leur subsistance ; du moins il ne leur dit pas de compter sur leurs hôtes, et cette omission pourrait bien n'être pas involontaire. Marc aurait songé à Paul.

Il n'en reste pas moins que, dans les conditions réglées par Jésus, les missionnaires devaient vivre de ce qu'on leur donnerait et compter sur l'assistance des gens qui voudraient bien les recevoir. C'est pourquoi il est question de ceux qui les recevront et de ceux qui ne les recevront pas. Selon Matthieu, ils ne demanderont pas l'hospitalité du premier venu, mais, dans chaque ville ou village où ils arriveront, ils devront prendre des informations pour savoir qui est « digne » [1] de les loger, c'est-à-dire s'enquérir d'une maison respectable où ils puissent s'installer sans compromettre l'honneur de l'apostolat. Il ne s'agit pas de savoir précisément qui est plus digne de recevoir l'Évangile, puisque les dispositions intérieures des personnes ne peuvent être connues d'avance par ce moyen. Ni Marc ni Luc ne parlent de cette précaution, qui a dû être suggérée par certaines expériences fâcheuses des prédicateurs chrétiens [2]. Le discours primitif ne supposait pas d'enquête préliminaire, et le discernement se faisait par l'accueil que recevait la salutation du missionnaire dans la maison où il se présentait. Jésus jouait sur le double sens du mot « salut » [3]. Les hérauts de l'Évangile, qui, arrivant dans

la construction grammaticale et le passage subit du discours direct au discours indirect semblent accuser un travail de rédaction et de correction pratiqué sur un texte. Cf. Luc, xxii, 35.

1. V. 11. τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν. L'évangéliste emploie ici pour son compte le mot ἄξιος dans une acception assez différente de celle qu'il lui donne au v. 10 (cf. *supr.* p. 115, n. 1) d'après la source.

2. Wernle. 184.

3. εἰρήνη = שלום

une maison, prononcent le souhait contenu dans la formule de salutation, apportent le salut véritable. S'il y a là « un enfant de salut » [1], c'est-à-dire un homme bienveillant et poli qui soit en même temps une âme prédestinée et bien disposée, ce qui apparaîtra par la façon dont il prendra la salutation qui lui sera faite, le salut qu'on lui souhaite lui arrivera réellement. Conformément à ce qu'il a dit plus haut sur la respectabilité de l'hôte, Matthieu [2] écrit : « Si la maison est digne », ce qu'on doit entendre : « si la maison est véritablement digne », puisque les apôtres sont supposés la connaître et croire telle avant de se présenter. L'équivoque du discours vient de ce que l'information préalable sur l'honorabilité de la maison est surajoutée. Si la maison n'est pas habitée par un enfant du salut, ce qui se connaîtra par la réponse désagréable qui sera faite à la salutation et par le refus d'hospitalité, le salut des apôtres leur reviendra, c'est-à-dire que leur vœu de salut sera de nul effet pour ceux à qui il était adressé ; mais, s'il est inutile pour ceux-là, il servira pour d'autres. L'insuccès n'appauvrit pas ceux qui le portent. Il ne saurait être question d'une bénédiction particulière qui retomberait sur les apôtres rebutés, puisqu'ils sont eux-mêmes en possession du salut et qu'on ne s'occupe pas ici de leurs mérites ni de leur récompense. Ces considérations s'expliquent par l'importance que les Orientaux attachent au cérémonial de la salutation [3]. Tous les textes insistent pour que le missionnaire, une fois installé quelque part, ne cherche pas un autre logement dans le même lieu : s'il changeait, ce serait sans doute pour être mieux ailleurs ; or il ne doit pas chercher ses aises, et surtout il doit éviter de froisser ceux qui lui ont les premiers offert et donné l'hospitalité.

1. Luc, x, 6. υἱὸς εἰρήνης.
2. V. 13.
3. Holtzmann, 233.

Si les apôtres sont repoussés de tout le monde, dans une ville ou un village, ils se retireront immédiatement, comme Jésus lui-même a fait à Nazareth, pour ne pas perdre leur temps dans une tentative incertaine; mais, avant de s'éloigner, ils attesteront par un acte symbolique les conséquences du refus opposé à leur prédication. Matthieu[1] doit ajouter ici la mention de la maison, car il est peu vraisemblable que l'acte prescrit ait dû se faire pour chaque maison qui se fermait devant le missionnaire. Sur la place publique ou à la porte de la ville[2], les apôtres secoueront ostensiblement la poussière de leurs pieds, afin de montrer qu'ils ne veulent avoir et n'ont rien de commun avec ces gens, et qu'ils dédaigneraient d'emporter ce qui a pu être à eux en quelque manière. Les Juifs, surtout les pharisiens, arrivant d'un pays étranger, avaient coutume de secouer la poussière de la terre profane avant de toucher le sol sacré de la Palestine, pour ne pas souiller celui-ci par le contact de celle-là. Cette manifestation, chez les prédicateurs de l'Évangile, signifie simplement l'absence de tout lien entre eux et ceux qui les rejettent, en même temps que l'exclusion du royaume de Dieu, châtiment auquel ces gens inhospitaliers et endurcis se sont eux-mêmes condamnés. Ainsi firent Paul et Barnabé lorsqu'ils furent chassés d'Antioche de Pisidie[3]. En un cas semblable, dans la synagogue de Corinthe, Paul secoue ses habits[4], sans doute parce qu'il avait déposé ses sandales en

1. V. 14. Noter que, dans le v. 15, il n'est plus question que de la ville. Marc, 19, dit τόπος; Luc, ix, 5, x, 10, parle de « ville ».

2. Marc, 11. ἐκπορευόμενοι ἐκεῖθεν. Matth. 14. ἐξερχόμενοι ἔξω τῆς οἰκίας ἢ τῆς πόλεως ἐκείνης. Luc, ix, 5. ἐξερχόμενοι ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης. x, 10. ἐξελθόντες εἰς τὰς πλατείας αὐτῆς (de la ville). Dans ce dernier cas, Luc aura voulu varier l'indication; cf. xiv, 26.

3. Act. xiii, 51.

4. Act. xviii, 6.

entrant[1]. Luc[2] fait dire aux apôtres qu'ils secouent la poussière de la ville, non qu'il ait voulu substituer la parole à l'acte[3], mais parce qu'il joint l'une à l'autre, pour la commodité de sa rédaction[4]. Comme il a mêlé dans le cas précédent le discours qui sera fait aux personnes bien disposées et les prescriptions qui concernent les devoirs des apôtres envers leurs hôtes, il introduit ici, pour la symétrie, un discours à la population inhospitalière. A ceux qui reçoivent les apôtres, le royaume est annoncé comme une promesse consolante ; à ceux qui ne les reçoivent pas, le royaume est annoncé comme une menace terrifiante plutôt qu'un suprême avertissement, puisqu'on les suppose voués par leur refus à un jugement plus sévère que celui de Sodome. Dans le discours primitif, Jésus faisait connaître aux apôtres cette conséquence du refus, mais il ne les chargeait pas de la dire aux intéressés. Marc n'en parle pas[5] ; mais Luc, rédigeant le discours aux Soixante-douze, l'a trouvée dans la source où Matthieu l'a prise. Le rédacteur du premier Évangile a dû ajouter Gomorrhe[6] à Sodome. Ces deux villes, si fameuses par leur corruption et par le châtiment que leur a infligé la colère de Dieu[7], ne seront pas si maltraitées au jour du jugement que celles où l'on n'aura pas voulu recevoir les messagers de l'Évangile ; les habitants des cités maudites sont plus excusables, parce que la même grâce ne leur a pas été

1. Schanz, *Markus*, 221.
2. x, 11.
3. Holtzmann, 359, regarde cette indication comme primitive relativement à celle qui suppose l'acte accompli. Mais la parole aurait-elle grande signification sans l'acte ?
4. Afin de ne pas redire textuellement ce qu'il avait écrit plus haut, ix, 5 ; cf. p. 120, n. 2.
5. A et le texte reçu insèrent Matth. 15, après Marc, 11.
6. Matth. 15 est le seul endroit des Évangiles où Gomorrhe soit mentionnée ; cf. xi, 24 ; Luc, x, 12.
7. Gen. xviii, 20.

proposée. Il est donc sous-entendu que les pécheurs attendent, au séjour des morts, leur sentence définitive et qu'ils ressusciteront pour recevoir notification de cette sentence dans le grand jugement. Les gens de Sodome et de Gomorrhe s'y rencontreront avec les Ninivites et la reine de Saba [1].

Dans Matthieu, la parole : « Je vous envoie comme des brebis au milieu de loups [2] », se trouve préparer maintenant les instructions que Jésus donne à ses disciples sur la conduite qu'ils devront tenir quand ils comparaîtront devant les juges de ce monde [3]. Mais ces instructions sont une pièce rapportée, et la suite naturelle de la comparaison des brebis se trouve plus loin dans ce qui est dit des difficultés et des vexations qui obligeront les disciples à errer d'une ville à l'autre [4]. Luc a connu la comparaison des brebis parmi les loups et il l'a transposée [5]. Il a pu connaître aussi l'exhortation à la prudence et à la simplicité : on conçoit qu'il l'ait omise, soit parce qu'elle allait moins bien en tête du discours, soit parce que la forme du conseil ne le satisfaisait pas. Brebis et loups ont une signification constante chez Matthieu, et le sens de la comparaison n'est pas douteux. Les apôtres seront comme des brebis au milieu des loups parce qu'ils seront exposés sans défense à la rencontre d'ennemis dangereux ; pour cette raison même, ils auront besoin de deux qualités [6], la prudence du serpent [7] et la simplicité de la colombe [8]. L'habileté leur est nécessaire, parce qu'ils se

1. Matth. xii. 41-42 (Luc, xi, 31-32).
2. V. 16. ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω ὑμᾶς ὡς πρόβατα ἐν μέσῳ λύκων. Luc, x, 3, omet ἐγώ et lit ἄρνας au lieu de πρόβατα. Cf. *supr.* p. 114, n. 1.
3. V v. 17-22.
4. V. 23.
5. Cf. *supr.* p. 113.
6. Cf. Rom. xvi, 19.
7. Cf. Gen. iii, 1.
8. Cf. Gen. viii, 11 ; Os. vii, 11.

trouvent en face d'adversaires perfides ; mais la simplicité ne leur est pas moins indispensable s'ils veulent exercer une action salutaire sur les âmes bien disposées. L'habileté seule pourrait les détourner des entreprises généreuses, et la simplicité seule les livrer à leurs ennemis. Dans la pratique, il est malaisé que l'une de ces qualités ne fasse pas tort à l'autre ; mais la perfection consiste à savoir les concilier [1]. Comme les apôtres ne pouvaient pas être exposés à de si grands dangers dans leur première tournée de prédication, l'on a supposé que Matthieu n'avait pas bien compris la comparaison et qu'il avait songé aux périls ultérieurs, tandis que Jésus aurait parlé de la place que les apôtres devaient prendre en opposition aux faux pasteurs figurés par les loups [2]. L'avis pourrait bien plutôt n'appartenir qu'à une rédaction secondaire du discours, ou tout au moins avoir la même origine que la prescription de ne pas prêcher chez les Samaritains [3] et celle de fuir d'une ville à l'autre en attendant l'avènement prochain du Fils de l'homme.

Luc insère avant la conclusion du discours aux Soixante-douze l'apostrophe comminatoire aux villes galiléennes qui n'ont pas écouté la prédication de Jésus. Ce morceau n'appartenait certainement pas au discours de mission, et il a chance d'avoir été dit à une époque plus récente, mais il avait été rattaché au discours dans la source commune de Matthieu et de Luc [4], à raison de l'analogie qu'il présente,

1. Schanz, *Matthaeus*, 294.

2. B. Weiss, *E.* 64 ; Holtzmann, 233. Il est vrai que les loups dans Matth. vii, 15, figurent les faux pasteurs. Mais ce ne sont pas les béliers qui défendent le troupeau contre les loups, ce sont les bergers. Cf. *supr.* p. 114.

3. Cf. *supr.* pp. 110-112.

4. Cf. Wernle, 67. L'artifice de la combinaison n'en est pas moins sensible chez Luc, en ce que « vous » dans x, 13-14, ne s'adresse pas aux mêmes personnes que dans les vv. 12 et 16 ; ici Jésus parle aux disciples, là aux villes.

soit pour le fond soit pour la forme, avec ce que Jésus disait du sort réservé aux villes qui ne recevraient pas le message des apôtres. Matthieu paraît avoir trouvé, comme Luc, la condamnation de Chorazin, Bethsaïde et Capharnaüm en rapport avec la parole d'actions de grâces touchant le salut des petits. Or l'occasion, historique ou non, de cette parole, est bien celle qu'indique le troisième Évangile, à savoir le retour des disciples envoyés par Jésus. Matthieu a pu penser que la menace dirigée contre les villes de Galilée n'était pas à sa place dans le discours aux apôtres; comme il attachait plus d'importance au discours qu'au fait de la mission, et que la distribution de sa seconde partie ne l'invitait pas à signaler le retour des Douze, il aura mis cette menace après les propos tenus au sujet de Jean-Baptiste, parce qu'il était question là des miracles de Jésus et du peu d'estime que l'on témoignait pour lui. L'idée de l'évangéliste ressort du préambule qu'il a donné au discours [1]. Il a reproduit ensuite la parole d'action de grâces, en en taisant l'occasion et en disant toutefois, conformément à la source, qu'elle avait été dite dans le même temps que la menace [2].

Matth. xi. 20. Alors il se mit à blâmer les villes où avaient eu lieu la plupart de ses miracles, parce qu'elles ne s'étaient pas converties : 21. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'était à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps elles auraient fait pénitence dans le cilice et la cendre. 22. Mais je vous (le) dis, il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à vous. 23. Et toi, Capharnaüum, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Tu des-

Luc, x, 13. « Malheur à toi, Chorazin! malheur à toi, Bethsaïde! parce que si c'eût été à Tyr et à Sidon que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez vous, depuis longtemps, assises dans le cilice et la cendre, elles auraient fait pénitence. 14. Mais il sera fait à Tyr et à Sidon un sort plus tolérable, au jugement,

1. xi, 20.

2. xi, 25. ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ. La formule est d'ailleurs assez élastique et sert de transition.

cendras jusqu'aux enfers, parce que si c'eût été à Sodome que fussent arrivés les miracles qui ont eu lieu chez toi, elle subsisterait encore aujourd'hui. 24. Mais je vous dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable, au jour du jugement, qu'à toi. qu'à vous. 15. Et toi, Capharnaüm, est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel? Jusqu'en enfer tu seras précipitée. »

Chorazin [1] était une petite ville située tout près de Capharnaüm, au nord. Bethsaïde est la ville auprès de laquelle Luc [2] a localisé le miracle de la multiplication des pains ; elle était située sur la rive gauche du Jourdain, à l'endroit où le fleuve entre dans le lac de Tibériade [3]. On apprend par ce discours que Jésus avait prêché dans les deux villes et qu'il y avait fait des miracles comparables à ceux dont Capharnaüm avait été le théâtre. Jésus déclare que, si des miracles pareils à ceux qu'il a faits dans ces villes galiléennes s'étaient accomplis dans les vieilles cités de Tyr et de Sidon, contre lesquelles fulminaient les anciens prophètes et où il est censé avoir pu, s'il l'eût voulu, exercer son ministère, elles auraient fait une entière pénitence, comme on le raconte de Ninive; leurs habitants auraient pris le cilice et se seraient couvert la tête de poussière en signe de profonde affliction [4], ou bien ils se seraient couchés sur la cendre comme Job [5]. C'est pourquoi, au jour du jugement, Tyr et Sidon seront traitées moins sévèrement que Bethsaïde et Chorazin.

Mais Capharnaüm surtout a été privilégiée. Le texte de

1. Aujourd'hui Kerazeh.

2. IX, 10.

3. Il ne paraît aucunement nécessaire d'admettre l'existence d'une autre Bethsaïde sur la rive occidentale, plus près de Capharnaüm. Cf. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. C* [3]. II, 162 ; G. A. SMITH, *E. B.* I, 562. On peut croire que l'ancienne ville subsistait à côté de Julias, construite par le tétrarque Philippe, et que Jésus n'a pas plus fréquenté Julias que Tibériade.

4. MATTH. 21. πάλαι ἂν ἐν σάκκῳ καὶ σποδῷ (LUC, 13, ajoute καθήμενοι) μετενόησαν.

5. JOB, II, 8 ; XLII, 6.

l'apostrophe qui la concerne particulièrement n'est pas sûr. L'idée générale est que cette ville, qui aurait dû se sentir honorée par le séjour de Jésus, sera encore plus punie que les autres. C'est ce que signifie la leçon commune : « Et toi, Capharnaüm, qui as été élevée jusqu'au ciel, tu descendras », ou « tu seras précipitée jusqu'aux enfers [1]. » On s'attendrait néanmoins à un reproche direct qui justifie la condamnation. La leçon des plus anciens manuscrits : « Est-ce que tu seras élevée jusqu'au ciel ? » présente un sens satisfaisant si on le prend comme un blâme : « Veux-tu donc t'élever jusqu'au ciel ? » toi qui dédaignes la présence de celui que le Père a envoyé ? Quel comble d'orgueil et d'incrédulité ! Ces paroles du Sauveur contiennent une réminiscence d'Isaïe [2]. Le crime de Capharnaüm est plus amplement expliqué dans Matthieu par la comparaison avec Sodome, et le parallélisme de ce développement avec ce qui a été dit de Tyr et de Sidon par rapport à Chorazin et Bethsaïde pourrait faire supposer que le premier Évangile suit la source plus fidèlement que Luc. Mais, à y regarder de plus près, on trouve que l'addition fait doublet avec le châtiment prédit à Capharnaüm : le rédacteur l'aura prise plutôt du contexte où il avait trouvé ce passage [3]. L'incohérence que présente la phrase : « Mais je *vous* dis qu'il sera fait à Sodome un sort plus tolérable qu'à *toi* » vient de ce que l'évangéliste copie, en l'adaptant insuffisamment à un autre contexte, ce que Jésus a dit de la ville qui ne recevrait pas les apôtres : « Je *vous* dis en vérité qu'il sera fait un sort plus

1. Matth. 23. καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ (D, ἕ) ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ ; (ℵBCD etc. ; mss. plus récents ἡ... ὑψωθεῖσα ou ἕ... ὑψώθης,) ἕως ᾅδου καταβήσῃ (BD, it. etc. ; ℵC, etc. καταβιβασθήσῃ). Luc, 15. μὴ... ὑψωθήσῃ ; (ℵBD etc. ; AC etc. ἡ ὑψωθεῖσα,)... καταβιβασθήσῃ (ℵAC, it., etc. ; BD, καταβήσῃ).

2. xiv, 13-15.

3. Wernle, 67, 181.

tolérable à Sodome, etc. [1] » *Vous* s'adresse aux auditeurs de Jésus, c'est-à-dire aux disciples, par manière d'affirmation solennelle et directe à des personnes présentes ; *toi* s'adresse à la ville par manière d'apostrophe oratoire. L'artifice rédactionnel n'en est pas moins évident ; il est inutile de vouloir le corriger en rapportant *vous* aux habitants et *toi* à la cité, et en supposant une influence du pluriel employé pour Chorazin et Bethsaïde [2]. Jésus a tutoyé Capharnaüm, et il n'y a pas de raison pour qu'il revienne au « vous » en lui parlant. Il est probable que Luc voyait dans cette malédiction prononcée contre les villes galiléennes la réprobation des Juifs au profit des Gentils.

Par une sorte de compensation pour le déplacement de ce morceau, et pour allonger le discours de mission, Matthieu insère, après l'invitation à la prudence et à la simplicité, afin d'expliquer en quel sens les disciples seront comme des brebis au milieu des loups, un passage où sont décrites les persécutions qu'auront à subir les prédicateurs de l'Évangile. L'exhortation est sans rapport avec les circonstances de la première mission, et Marc [3] l'a placée dans le grand discours eschatologique par lequel se termine l'enseignement de Jésus. C'est là peut-être que Matthieu l'aura prise, sauf à la répéter encore, en la retouchant, dans le discours sur la parousie [4]. Il semble d'ailleurs qu'elle a dû exister, peut-être sous une forme plus courte, dans le recueil de discours, puisque Luc [5] en donne une partie et semble l'avoir trouvée près de l'instruction sur le courage dans la prédication et la confession de l'Évangile, que Matthieu lui-même va bientôt reproduire. Le discours apocalyptique de Marc étant

1. Matth. x, 15.
2. Holtzmann, 359.
3. xiii, 9-13 (Luc, xxi, 12-19).
4. xxiv, 9-14.
5. xii, 11-12.

une compilation, rien n'empêche que les trois Synoptiques ne procèdent, en dernière analyse, d'une seule source qui se trouve dédoublée, par l'emploi de Marc, relativement à Matthieu et à Luc.

Matth. x, 17. « Et tenez-vous en garde contre les hommes; car ils vous livreront à des tribunaux et ils vous flagelleront dans leurs synagogues; 18. et vous serez conduits devant des gouverneurs et des rois à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les nations.

19. Et quand ils vous livreront, ne vous inquiétez pas de la façon (dont vous répondrez) ni de ce que vous direz; 20. car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit de votre Père parlera en vous. 21. Et le frère livrera le frère à la mort, et le père l'enfant; et les enfants se lèveront contre leurs parents et les feront mourir. 22. Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom; mais celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé. »

Luc, xii. 11. Et quand on vous amènera devant les assemblées, les autorités et les puissances, ne vous inquiétez pas de la façon dont vous vous défendrez ni de ce que vous direz; 12. car le Saint Esprit vous apprendra en cette heure ce qu'il faut dire. »

Les mots : « tenez-vous en garde contre les hommes [1] » sont la suture par laquelle l'évangéliste rattache cette exhortation au contexte où il l'introduit. « Les hommes » sont « le monde [2] » qui rejette l'Évangile et qui comprend Juifs et païens. Ces mauvaises dispositions des hommes sont ce qui réclame des disciples la prudence du serpent. Les Juifs, en effet, traîneront les prédicateurs évangéliques, qui sont d'origine juive, devant leurs propres tribunaux et ils les flagelleront dans leurs synagogues. On sait, par les Actes [3] et par saint Paul [4], que le régime disciplinaire des synagogues admettait la peine

1. V. 17. προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. Cf. vii, 15, en notant que dans ce passage, composé par l'évangéliste (voir *Revue*, VIII, 461), il est question de loups et de brebis, comme dans x, 16.
2. Cf. Jean, xv, 18-19; xvii, 14.
3. xxii, 19.
4. II Cor. xi, 24.

du fouet. Mais les disciples connaîtront d'autres juges et d'autres peines. Les dénonciations des Juifs les conduiront devant des « gouverneurs », c'est-à-dire devant les hauts fonctionnaires de l'administration romaine, propréteurs, proconsuls, procurateurs, et devant des « rois [1] », c'est-à-dire devant des chefs d'État parmi lesquels il faut comprendre l'empereur. Il est bien évident que l'évangéliste a oublié les conditions de la première mission; par conséquent, l'on n'est pas obligé de supposer qu'il limiterait l'application du mot « rois » aux princes hérodiens [2]. Dieu permettra que les choses se passent ainsi pour que les disciples rendent témoignage au Christ, qu'ils confessent leur foi devant les princes de ce monde et les nations qui leur obéissent. Il est moins naturel de rapporter les mots : « en témoignage pour eux », aux Juifs [3], que l'on distinguerait des nations. Les Juifs sont plutôt abandonnés à leur endurcissement. Ils ont eu le témoignage de Jésus et n'en ont pas profité. Il semble que Luc avait trouvé aussi dans sa source une énumération des tribunaux et des magistrats devant lesquels comparaîtraient les disciples et qu'il abrège le début de la sentence en vue de la répétition qui s'en fera dans le discours apocalyptique. Il garde les synagogues ; mais aux termes concrets : « gouverneurs et rois », il substitue les termes abstraits : « autorités et puissances [4] ».

Une fois tombés aux mains de leurs ennemis, les disciples ne devront pas s'inquiéter, mais se conduire avec la simplicité de la colombe. Traduits en jugement, qu'ils

1. V. 18. καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.

2. B. Weiss, *E.* 65.

3. Schanz, *Matthaeus*, 295.

4. V. 11. ὅταν δὲ εἰσφέρωσιν ὑμᾶς ἐπὶ τὰς συναγωγὰς (ceci correspond à Matth. 17 *b*) καὶ τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας (Matth. 18), μὴ μεριμνήσητε κτλ.

ne soient pas préoccupés des moyens de défense qu'ils auront à faire valoir, ni de la meilleure façon de les présenter. C'est l'occasion de se confier à Dieu, qui, en ce moment décisif, ne manquera pas aux siens. Son Esprit leur suggérera tout ce qu'il faudra dire et parlera par leur bouche [1]. Dans le contexte artificiel créé par Luc, l'esprit qui assistera les disciples est celui que leurs ennemis israélites ont blasphémé [2] en en méconnaissant la présence et l'action dans les fidèles de Jésus. Il est à croire que Luc, aussi bien que Matthieu, avait trouvé cet avertissement avant la sentence relative au secret qui doit être connu, mais que le cadre qu'il a créé pour le discours, et la mention de l'hypocrisie des pharisiens [3] l'ont induit à faire une transposition ; il oppose à l'hypocrisie pharisaïque le secret qui doit être connu, suit la source jusqu'à l'endroit où il est question de ceux qui ont renié Jésus, et, afin de rejoindre ce qui est dit de l'esprit qui assistera les disciples, parle du blasphème contre le Saint-Esprit, péché qui est une façon de nier le Christ. L'évangéliste n'a pas eu souci de l'incohérence qu'il introduisait dans le discours en disant que le Sauveur renierait devant les anges celui qui le renierait devant les hommes, et en ajoutant, immédiatement après, que le blasphème contre le Fils de l'homme était un péché rémissible. La contradiction n'existait pas dans sa pensée, parce que ceux qui, ayant à confesser Jésus, le renient, ne sont pas les mêmes que ceux qui parlent contre le Fils de l'homme et qui blasphèment contre le Saint Esprit. Le chrétien renégat sera renié ; le païen qui blasphème Jésus sans le connaître pourra être pardonné ; le Juif incrédule et dénonciateur du chrétien sera condamné sans rémission.

1. V. 20. οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν. Luc, 12, résume Matth. 19 *b*-20.

2. V. 10. Cf. *Revue*, IX (1904), 455-458.

3. Luc, XII, 1.

L'hostilité ne viendra pas que des étrangers, et la persécution aura d'autres agents que les représentants de l'ordre social et politique. Les disciples de l'Évangile seront livrés aux tribunaux par les membres de leur famille et par leurs propres enfants, c'est-à-dire par ceux à qui on peut le moins cacher la foi que l'on professe et la religion que l'on pratique. C'est ainsi que les plus proches parents viendront témoigner contre un des leurs et provoquer sa condamnation à mort [1]. Enfin la haine de tous poursuivra les disciples partout et de toutes les façons, à cause de leur Maître, c'est-à-dire en tant que fidèles du Christ Jésus. Il n'y aura pas lieu pourtant de se décourager, parce que le temps de l'épreuve sera limité. Celui qui sera demeuré inébranlable dans sa foi et dans la confession du nom du Seigneur échappera, pour finir, aux tribulations et il n'aura pas à redouter le jugement de Dieu. Non seulement ces avertissements ont été anticipés par le rédacteur du premier Évangile, mais, sous la forme qu'ils ont prise, ils semblent accuser l'expérience des persécutions qu'ont eu à subir les chrétiens de l'âge apostolique.

Matth. x, 23. « Et quand ils vous persécuteront dans une ville, fuyez dans une autre ; car je vous (le) dis en vérité, vous ne finirez pas les villes d'Israël avant que vienne le Fils de l'homme.

24. Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus de son seigneur. 25. Il suffit au disciple qu'il devienne comme son maître, et au serviteur (qu'il soit) comme son seigneur. S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzeboul, à combien plus forte raison ceux de sa famille ! »

Luc, vi, 40 : « Le disciple n'est pas au-dessus du maître, et tout (disciple) parfait sera comme son maître. »

En apparence, la persécution dont il est question maintenant est identique à celle dont on vient de parler ; mais il

1. Cf. Matth. 35 (Mich. vii, 6).

n'en est rien dans la réalité, car il ne s'agit plus de poursuites qui peuvent conduire les disciples devant les tribunaux romains, jusqu'à celui de César, et les exposer à une condamnation capitale, mais de vexations qui pourront se produire uniquement dans les villes israélites de Palestine et obliger les prédicateurs évangéliques à changer de domicile plus souvent qu'ils ne voudraient. Le conseil de passer d'une ville à une autre ne fait donc pas suite aux considérations sur l'attitude à garder devant les juges, mais à l'avertissement : « Je vous envoie comme des brebis au milieu de loups[1] », etc. ; et la promesse qui suit correspond à ce qui a été dit plus haut touchant l'évangélisation d'Israël à l'exclusion des païens et des Samaritains[2]. Nonobstant les obstacles qu'ils rencontreront sur leur chemin, les missionnaires de l'Évangile ne seront pas contraints indéfiniment à fuir d'un lieu à l'autre jusqu'à ce qu'ils aient été expulsés de partout. Le Fils de l'homme apparaîtra dans sa gloire avant qu'ils aient achevé le tour des villes d'Israël. Si l'on fait abstraction de ce qui vient d'être dit sur les persécutions violentes, on peut traduire : « Et quand on vous chassera d'une ville[3], fuyez dans une autre. » Quelques anciens témoins[4] ajoutent : « Et si l'on vous chasse de celle-ci, fuyez encore dans une autre. » La promesse de Jésus n'a pas de signification par rapport à la première mission des apôtres, mais elle correspond au temps où les Douze se regardaient comme chargés de prêcher l'Évangile aux seuls Juifs ; elle suppose aussi l'imminence de la parousie et avec une précision que relève encore la solennité de la formule : « Je vous dis en vérité[5]. »

1. V. 16.
2. V. 5 *b*.
3. V 23. ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ.
4. Ss. DL, mss. lat. Origène.
5. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. Cf. XVI, 28, dont ce passage pourrait bien être une variante.

La prédiction serait aussi nette [1] qu'invérifiée. Mais on peut croire qu'elle reflète au moins autant la foi ardente de la première communauté qu'un enseignement formel de Jésus.

Les apôtres ne doivent pas s'attendre à être mieux traités que le Sauveur lui-même. Un disciple ne peut prétendre à plus d'égards que son maître, ni un esclave à un traitement plus favorable que son seigneur. Si Jésus, le chef de la famille apostolique, a été appelé Beelzeboul, à plus forte raison le même nom injurieux ou d'autres semblables pourront-ils être appliqués aux apôtres eux-mêmes. A supposer que cette remarque soit authentique, Jésus aurait proposé d'abord deux comparaisons dont il ferait lui-même l'application. Le maître et le disciple dont il parle ne le représenteraient pas lui-même avec les siens, non plus que le seigneur et l'esclave ; car il serait tout à fait contraire à l'esprit de l'Évangile que les disciples fussent désignés comme des serviteurs. Dans l'application, « les gens de la maison » ne sont pas nécessairement des esclaves, mais toute personne qui appartient à la famille et dépend du chef. Le genre de supériorité sur lequel porte la première comparaison est à déterminer d'après la seconde et surtout d'après l'application [2]. Il ne saurait être question de science, mais de la considération dont jouit un chef d'école et qui est comparée à celle dont jouit un propriétaire, élèves et serviteurs ne pouvant souhaiter plus que d'être traités comme leurs maîtres et leurs seigneurs. Ainsi doit-il en être des fidèles de Jésus. Le Sauveur, ayant été dit possédé de Beelzeboul [3], a pu être appelé

1. « Haec locutio (*donec veniat Filius hominis*) ex Synopticis non potest intelligi nisi de secundo Christi adventu. Eo enim sensu constanter apud eos adhibetur in Jesu sermonibus. » Knabenbauer, *Matthaeus*, I, 397.

2. Jülicher, II, 46.

3. Cf. xii, 24 (ix, 34), *Revue*, IX (1904), 434-444.

du nom de son démon[1]. Peut-être la variante que présente le manuscrit Vatican : « S'ils ont reproché Beelzeboul au maître de la maison[2], combien plus aux membres de la famille ! » vient-elle d'une correction fondée sur ce que les apôtres n'ont pas été réellement appelés Beelzeboul, et que l'Évangile même ne le dit pas ailleurs de Jésus[3]. Mais on n'est pas obligé d'entendre cette assertion comme une prophétie[4]. Cependant, quoique l'application des deux comparaisons soit satisfaisante et que Luc[5] ait pu l'omettre avec intention, ainsi que la comparaison du maître et des serviteurs, il est possible aussi que Luc n'ait connu que la comparaison du maître et du disciple, et que ce qui est ajouté dans Matthieu appartienne à une couche secondaire de la rédaction. La métaphore du maître de maison ne vient pas très naturellement après les comparaisons, que l'évangéliste a pu concevoir comme allégories, et l'allusion à Beelzeboul pourrait bien être une sorte de référencé littéraire à un autre discours[6] plutôt que l'écho d'une tradition historique.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. Cf. MARC, v, 9.
2. V. 25. εἰ τῷ οἰκοδεσπότῃ (leçon commune : τὸν οἰκοδεσπότην) Βεελζεβοὺλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακούς αὐτοῦ.
3. La leçon de Ss. : « S'ils ont appelé le maître de la maison Beelzebub, comment appelleront-ils ceux de sa famille », est sans doute à expliquer par un scrupule de ce genre.
4. JÜLICHER, II, 47.
5. VI, 40.
6. MATTH. XII, 24, *supr. cit.*

LE ROLE THÉOLOGIQUE DE CÉSAIRE D'ARLES

Un des traits les plus frappants de la littérature latine est la prépondérance des questions morales. Quand la philosophie s'acclimate dans le patriciat romain, elle s'y restreint aussitôt à la morale; et, si les théories sont empruntées aux Grecs, la recherche des applications pratiques transforme l'éthique en casuistique. Les lieux communs de l'éloquence, les thèmes de la rhétorique, les œuvres des poètes témoignent du même souci.

On ne doit pas s'étonner de retrouver ce caractère dominant chez les écrivains chrétiens de langue latine. Tertullien se sépare de la grande Église sous l'influence d'une conception rigoriste de la vie et une bonne partie de son œuvre traite de questions morales. La controverse pénitentielle est presque toute localisée en Occident : Novatien est peut-être le premier écrivain de l'Église romaine qui soit de langue et de culture latines. La controverse baptismale est sortie du rigorisme professé par Tertullien. Plus tard, c'est une question de haute moralité et d'honneur religieux qui est l'origine du schisme donatiste. Pendant ce temps, les écrivains grecs travaillent à l'accord de la philosophie avec le christianisme. Puis se développe parmi eux la longue série des controverses christologiques : arianisme, apollinarisme, nestorianisme, monophysisme, monothélisme. Au cours de ces débats qui s'engendrent l'un l'autre, les Églises latines d'Occident paraissent n'avoir pas eu grand'peine à rester orthodoxes. Leur attention se porte bientôt sur d'autres

problèmes : ce sont encore des problèmes moraux que posent le pélagianisme et le semipélagianisme.

Si l'on tient compte seulement des grandes lignes, l'opposition est tranchée. Sans doute, les écrivains grecs ont aussi traité de questions morales et les écrivains latins n'ont pas négligé complètement les problèmes métaphysiques. Mais, à prendre l'essentiel des œuvres et des discussions, le résultat d'une comparaison entre l'Orient et l'Occident n'est pas contestable.

Placé presque au terme de la littérature latine, Césaire est un représentant typique de la tendance qu'elle accuse au cours de tout son développement. Même dans cette galerie d'écrivains moralistes, il se distingue en accusant encore leur trait commun. On a beau faire la part des nécessités de la charge épiscopale : saint Augustin lui aussi est évêque ; lui aussi, il a un goût marqué pour les problèmes moraux. Mais il y porte, dans ses sermons comme dans ses traités, le génie de la spéculation. Césaire prend cette doctrine toute dressée dans l'œuvre de son grand devancier. Des théorèmes augustiniens, il déduit les corollaires pratiques.

Les doctrines du péché et de la grâce tiennent encore une certaine place bien que limitée, dans l'œuvre de Césaire. Les autres points de la théorie chrétienne sont touchés rarement, ou il y touche dans une vue d'utilité concrète, pour les rendre assimilables aux fidèles sous des formules concises et claires. Au contraire, l'exercice des vertus et la guerre aux vices de son temps sont le thème ordinaire de ses sermons [1].

1. La bibliographie de Césaire est, dans l'état actuel, assez compliquée. Voir plus loin la note bibliographique. Les sermons de l'évêque d'Arles sont confondus avec d'autres dans l'appendice des sermons de saint Augustin publiés par les Bénédictins. Je cite cette édition (*App.*) d'après Migne, t. XXXIX. C'est toujours à ce volume que renvoie la référence.

Dans l'histoire d'un autre siècle, Césaire figurerait comme un évêque zélé, un prédicateur populaire simple et vivant, un théologien précis, mais peu original, un canoniste actif. Il devient un personnage de premier plan au temps dont, suivant Bossuet, le plus grand théologien est un Fulgence de Ruspe. Son importance est d'autant plus grande que son influence s'est prolongée jusqu'à la renaissance carolingienne. Il a été, au début de l'époque mérovingienne, un des maîtres de l'Église gallicane, un des fondateurs de sa discipline et de ce qu'elle devait garder de culture à travers deux siècles de crépuscule. Il est utile de faire l'inventaire des idées et des formules recueillies et élaborées par l'évêque d'Arles dans le but très arrêté d'enseigner la barbarie. C'est ce catalogue que je vais tenter, dans l'espoir d'aider les historiens et les théologiens [1].

I

THÉOLOGIE SPÉCULATIVE

L'OPUSCULE SUR LA TRINITÉ. — DOCTRINES DE CÉSAIRE. — SYMBOLES DE CÉSAIRE.

Les textes dogmatiques de Césaire pourraient être répartis en deux classes, suivant qu'ils ont ou non comme support une formule de symbole. Nous citerons d'abord les uns et les autres à propos des divers articles de la foi ; en terminant nous étudierons plus particulièrement les formules de symbole supposées, citées ou rédigées par Césaire.

Des trois dominations que subit la ville d'Arles sous le pontificat de Césaire, deux étaient ariennes : celle des

1. Je laisse de côté tout ce qui n'est pas doctrine religieuse, notamment la peinture des mœurs et la discipline.

Wisigoths (503-507) et celle des Ostrogoths (508-536). Ce ne fut qu'à la fin de sa vie (536-543) que le saint eut des maîtres catholiques, les Francs de Childebert. Lui-même était né et avait passé ses jeunes années en pays arien, sous les Burgondes. L'arianisme était donc encore, avec le paganisme, le principal adversaire du catholicisme en Occident. C'est contre lui que Césaire, semble-t-il, a dû tourner son premier essai d'écrivain.

Il faut probablement voir son début dans un traité sur la Trinité dont Mai avait imprimé le commencement sous le nom de saint Augustin [1]. Depuis, Reifferscheid a signalé un ms. plus complet à la bibliothèque de la Minerve [2]. Enfin dom Morin a publié de ce ms. la partie inédite et montré que l'ouvrage devait être attribué à Césaire d'Arles [3].

L'exorde a ce tour pratique et direct qui rend si vivantes les exhortations de Césaire. « Les gens de l'autre religion ont l'habitude de provoquer les catholiques simples qu'ils rencontrent, par des interrogations subtiles et qui ne sont pas simples. Pour les amener à parler du mystère de la Trinité, ils leur posent les questions les plus tortueuses. Ceux qui sont interrogés, par simplicité ou par ignorance, ne peuvent répondre comme il faudrait ; ceux qui interrogent se persuadent qu'ils sont vainqueurs. A cause de cela, même ceux qui savent ou qui sont cultivés doivent peu ou presque pas engager de conversation sur la religion catholique avec ces gens. Car chez eux, c'est une idée bien arrêtée, même s'ils sont vaincus, de ne pas l'avouer. Aussi

1. *Noua Patrum Bibliotheca*, t. I (Rome, 1852), p. 407, d'après un ms. du Mont-Cassin (IXe-Xe s.).

2. *Bibliotheca Patrum Italica*, t. I, p. 174 ; ms. de la Minerve B IV 18 (IXe s.).

3. Dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr de Cabrières*, t. I (Paris, 1899), p. 109.

nous, avec la protection de Dieu, tenons-nous fermes pour que, si par hasard quelque artifice paraît rendre vraisemblables leurs paroles, jamais à ce que ces gens-là paraissent croire nous ne laissions fléchir notre esprit [1]. » On ne peut mieux nous faire assister à ces rencontres que rendaient quotidiennes les rapports nécessaires de la vie.

Cependant Césaire, pour prouver que ce n'est ni par défiance de la cause catholique ni par impuissance qu'il donne ces conseils, va proposer les textes de l'Écriture qui justifient la foi orthodoxe. Il ne faut pas s'attendre à trouver bien du nouveau, après deux siècles de controverses, chez un écrivain qui s'est fait de la compilation comme un devoir. Parfois cependant l'expression n'est pas sans intérêt et peut permettre des comparaisons utiles.

Dieu le Père est parfait ; on ne peut donc rien lui ajouter ni rien lui enlever. Il a donc dû porter et mériter toujours le titre de Père. Donc le Fils a toujours existé et toujours été son Fils (ch. II). Le Père est infiniment bon et infiniment puissant. Il n'a pu engendrer qu'un Fils aussi parfait, en tout son égal. Car ou il ne serait pas bon s'il avait refusé jalousement la perfection à son Fils, ou s'il n'avait pas pu la lui donner, il ne serait pas tout-puissant (III).

Il est intéressant de relire ce dernier raisonnement, abrégé, dans un des sermons de Césaire, le trente-

1. « Solent homines alterius religionis simplices quosque catholicos subtilissima et non simplici interrogatione prouocare, ut cum eis aliquid de Trinitatis mysterio colloquantur, proponentes eis tortuosissimas quaestiones. At cum illi qui interrogantur, aut propter simplicitatem aut propter imperitiam, non sicut oportet potuerint respondere, illi qui interrogauerunt quasi uictores sibi uidentur existere. Pro qua re etiam illi qui periti uel docti sunt oportet ut aut paruum aut prope nullum cum eis debeant de catholica religione conferre sermonem. Cum enim apud illos definitissimum sit ut, etiam si conuicti fuerint non consentiant, et nos, Deo propitio, deliberatum habeamus ut, si forte per aliquam calliditatem uideantur aliquid uerisimile dicere, numquam ad ea quae illi credere uidentur nostrum animum declinemus. » Mai, p. 407.

neuvième de l'appendice augustinien. Ce sermon est tiré tout entier, sauf le début et la fin, du livre *Contra V haereses* [1]. « L'hérésie impie et cruelle s'écrie : Que l'unité soit partagée. Qu'est-ce à dire, qu'elle soit partagée, sinon : Le Fils n'est pas égal au Père ? » Césaire ajoute de son cru : « Eh bien, en enlevant l'égalité au Fils, on refuse la bonté et la toute-puissance au Père. En effet, si Dieu le Père a pu engendrer un Fils qui lui est semblable et ne l'a pas voulu, il n'est pas bon ; s'il l'a voulu et ne l'a pu, il n'est pas tout-puissant. Soyez certains, mes frères, qu'à ce raisonnement aucun Arien ne pourra répondre. Mais, toutes les fois qu'ils auront été enserrés par la juste raison, comme un serpent qui glisse ils se rejetteront au hasard sur d'autres questions raffinées et tortueuses [2]. » La plume à la main comme en chaire, Césaire n'a, on le voit, aucune confiance dans la bonne foi des Ariens.

La discussion porte surtout avec eux sur l'Écriture. Césaire fait d'abord appel aux livres saints pour montrer que le Fils est égal au Père [3] et que le Fils est, comme le Père, présent partout [4] (ch. IV).

1. Ce traité figure parmi les œuvres de saint Augustin ; *P. L.*, t. XLII, col. 1101 suiv. Les Bénédictins se sont prononcés contre l'authenticité. Le sermon *App.*, 39, est tiré du ch. VI, col. 1106. Le premier paragraphe est de la main de Césaire ; mais c'est un résumé de l'ouvrage : *Illa enim quae clamabat... aequalis sit Patri.* Les paragraphes 2, 3, 4 sont empruntés, sauf la dernière phrase : *Per quam*, etc. ; mais Césaire a pratiqué de larges coupures dans son modèle, d'après dom Morin, *Rev. bén.*, XIII, 342, un évêque africain du Ve s.

2. « Sed impia et crudelis haeresis clamat : Non, sed diuidatur. Quid est : diuidatur, nisi : Non Filius aequalis sit Patri ? Dum enim Filio subtrahit aequalitatem, et bonum omnipotentemque denegauit Patrem. Deus enim Pater si potuit Filium sibi similem gignere et noluit, non est bonus ; si noluit et non potuit, non est omnipotens. Certi estote, fratres mei, quia huic sententiae nullus umquam Arrianorum poterit respondere ; sed quoties constricti fuerint uerissima ratione, uelut anguis lubricus ad alias quascumque quaestiones callidas et tortuosas refugiunt. » *App.*, 39, 1 ; col. 1822.

3. Combinaison de textes : Isaïe, XLIII, 10 ; *Exode*, III, 14 ; Jn., XIV, 9 ; X, 30 ; V, 18, 20.

4. Mt., XXVIII, 20 ; XVIII, 20 ; Jn., X, 11.

Mais le Fils est inférieur au Père par sa mission, par l'incarnation (ch. v). De même, le Saint-Esprit est Dieu ; mais « il est dit envoyé, quand la grandeur des œuvres fait reconnaître sa présence », par exemple, quand on lit qu'il a été envoyé le jour de la Pentecôte aux saints apôtres [1] (ch. vi). Il n'est pas impossible, que ce raisonnement ne soit une survivance et comme une transposition orthodoxe d'un des principes de l'ancienne théologie subordinatienne. Elle refusait au Père des manifestations qui lui paraissaient en contradiction avec son être inaccessible. Le Fils au contraire, plus proche de l'homme, pouvait entrer en contact avec le fini [2].

Dans la langue ancienne de la théologie, on distinguait les termes de Dieu et de Seigneur ; le premier était réservé au Père, le second au Fils. La distinction n'était pas tellement absolue qu'il n'y eût des échanges. Mais le vocable ὁ θεός, avec l'article, était en fait réservé au Père. Cette distinction n'était pas sans comporter l'idée d'une différence entre le Père et le Fils. Chez les Latins, de très bonne heure, dès le temps de Cyprien au moins, la formule *dominus et deus* servait, au contraire, à désigner le Christ [3]. L'arianisme provoqua naturellement la réflexion sur les noms divins. Césaire, à la suite de beaucoup d'autres,

1. « Tunc enim missus dicitur quando per operum magnitudinem praesentia eius agnoscitur. Denique quando in pentecosten missus legitur, dum beati apostoli repleti eius gratia linguis alienis loquebantur magnalia Dei, praesentem eum esse monstrabant » (cf. Aug., *De LXXXIII quaest.*, qu. 62 ; *P. L.*, t. XL, col. 53-54). Mai, p. 410.

2. Voy. par exemple, la doctrine de Tertullien, *Aduersus Praxeam*, analysée par Tixeront, *Histoire des dogmes*, *La théologie anténicéenne* (Paris, 1905), p. 338.

3. Il y a des exceptions. Lactance, qui est un subordinatien radical (Tixeront, *ib.*, p. 446), ne donne au titre de *Dominus* qu'une valeur dérivée (*Inst.*, IV, xxix, 7) : « Cum quis habet filium quem unice diligat, qui tamen sit in domo et in manu patris, licet ei nomen domini potestatemque concedat, ciuili tamen iure et domus una et unus dominus nominatur. »

s'attache à prouver par l'Écriture que le Fils est légitimement appelé seigneur et dieu. « Nierez-vous donc que le Fils est et dieu et seigneur?... Considérez que l'apôtre Paul et saint Thomas l'ont nommé et dieu et seigneur... Reconnaissez que, lorsqu'il est dit : Le Seigneur ton Dieu est unique seigneur, ce n'est ni le Père seul, ni le Fils seul, ni le Saint-Esprit seul, mais c'est toute la Trinité, vrai et unique Dieu, qui est ici désignée [1]. » Nous rencontrons dans un seul chapitre trois fois l'expression *et Deum et Dominum* qui trouvera place dans le symbole attribué à saint Athanase. Césaire cite, pour la justifier[2], quelques textes de la Bible (VII-VIII).

Le terrain est ainsi préparé et l'on peut aborder la discussion de la célèbre parole du Christ : « Mon Père est plus grand que moi. [3] » Athanase, et à sa suite les théologiens grecs ainsi qu'Hilaire de Poitiers en Occident, avaient proposé une explication fondée sur la génération divine : « Mon Père est plus grand que moi parce qu'il m'a engendré. » Mais cette interprétation fut supplantée en Occident par

1. « Ergo Filium et deum et dominum negas? ...Ecce apostolus et deum et dominum esse profitetur... Considera quia Paulus apostolus et beatus Thomas et deum et dominum eum dixerunt... Agnosce ergo quia ubi dicitur : *Dominus Deus tuus, dominus unus est* (*Deut.*, VI, 4), non solus Pater nec solus Filius nec solus Spiritus sanctus, sed tota Trinitas, quae est uerus et unus Deus, intellegenda est. » MAI, p. 410-411. La formule *et Dominus et Deus* se trouve deux fois dans saint Ambroise, *De Spiritu sancto*, III, XV, 108 ; *P. L.*, t. XVI, col. 802 B. — Remarquer le premier *et*. Telle est la teneur de la formule dans le symbole de saint Athanase d'après de bonnes sources.

2. MT., IV, 10; *I Tim*, I, 17 ; JN., XIV, 6 ; passages qui, d'après Césaire, s'entendent des trois personnes.

3. JN., XIV, 28. Dans le traité, comme ailleurs, Césaire écrit *minor Patri*, non *Patre*. C'est aussi le datif qui est employé par l'auteur du symbole de saint Athanase, d'après les meilleurs mss, dom MORIN, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 356. Cet emploi du datif, qui a ses racines dans la langue classique, est très fréquent dans le latin de Gaule ; voy. J. H. SCHMALZ, dans *Lateinische Grammatik* par STOLZ et SCHMALZ, Munich, 1900, p. 254, § 92, rem. 2.

celle que préféra saint Ambroise : le Père est supérieur au Fils considéré dans l'incarnation [1]. Césaire répète ici la doctrine commune à la plupart des Latins et qu'il a pu lire dans saint Augustin [2] (ch. IX). Il ajoute que l'analogie avec l'humanité est trompeuse. Il n'y a pas d'âge en Dieu. Souvent, au surplus, l'homme est père d'un fils qui le dépasse. Pourquoi refuser à Dieu un Fils qui l'égale (ch. X) ? Au choix de ce trait, on reconnaît l'observateur et le moraliste qu'est partout Césaire [3].

Les deux derniers chapitres groupent les arguments les plus variés. Si le Fils est parfait, et il est parfait, il doit être égal au Père. Comment le Fils peut-il contenir le Père, s'il n'est pas infini ? En vain les Ariens diront qu'il s'agit de la volonté du Fils : le Christ ne dit pas que la volonté du Père est en lui, mais que le Père est en lui, comme il est dans le Père, et que le Père en lui fait ses œuvres. On sait bien d'ailleurs que le fond du débat est de savoir si le Fils a été tiré du néant par le Père, s'il est la première des créatures [4]. Non, le Fils n'est pas du néant,

1. Voy. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente* (Paris, 1904), p. 37 et 42.

2. « Cum uero in ipsis scripturis ubi inuenis secundum humanitatem minorem esse Filium, ibi inuenis secundum diuinitatem etiam aequalem, quomodo tibi adquiesco ? At ubicumque minor dicitur Filius propter incarnationis mysterium, uerum esse profiteor : quare tu mecum non uis credere ubi Filius Patri aequalis esse scribitur ? Ego enim et ubi minor dicitur credo, et ubi aequalis dicitur credo. Noui enim quid secundum diuinitatem et quid secundum humanitatem fuerit dictum, quia minor non dicitur nisi propter carnis assumptionem. Tu uero qui in ipso euangelio et minorem et aequalem frequentius legis, quare unum credis et aliud credere non adquiescis ? » Mai, p. 413. Cf. Augustin, *De Trin.*, XIV, VII, 14; *P. L.*, t. XLII, col. 828-829.

3. « Si homo maiorem et meliorem filium quam ipse est generare solet, Deo patri non credis ut aequalem sibi filium generasset ? » Mai, p. 413. Voy. d'autres observations sur les rapports entre parents et enfants, *App.* 276, 1, col. 2264; *Rev. bén.*, t. XIII (1896), p. 202, l. 45 ; etc.

4. « Scio enim quod ideo minorem filium credatis, quia eum non de substantia Patris natum, sed ex nihilo creatum, non sine grandi impie-

mais de la substance du Père, engendré par lui avant l'aurore. Il n'est pas une créature, lui qui a créé les créatures. Il y a dans le Père et le Fils unité d'opération et de conseil. Qui osera refuser au Fils et à l'Esprit la sagesse? La résurrection du Christ est, d'après saint Paul, l'œuvre du Père; d'après le Christ, l'œuvre du Christ : n'est-ce pas prouver que tout ce que fait le Père, le Fils le fait aussi ? Quand saint Paul invoque « le Père, d'où tout est sorti, et le seul Seigneur Fils, par qui tout a été fait », il proclame qu'il n'y a qu'un seul Dieu et Seigneur [1], un seul Créateur de toutes choses. *Ex quo omnia, per quem omnia* [2] sont des formules équivalentes. La génération ne donne pas au Fils de Dieu un commencement, comme elle donne un commencement aux fils des hommes. Cette analogie est trompeuse. Mais en Dieu, Père, Fils et Esprit font un tout parfaitement un, de même que l'éclat et la chaleur font un avec le soleil.

Tous ces raisonnements sont connus. L'auteur ajoute : « Il y a bien d'autres témoignages en nombre infini, dans

tate asserere uultis. Maiores enim uestri, quamlibet secrete, primam et magnam creaturam Dei Filium esse dixerunt. » Ch. XII, lignes 25 suiv.; MORIN, *Mélanges Cabrières*, p. 112.

1. « Si enim secundum te, quod unus Pater deus est, Christus non relinquit ut deus sit, necesse est ut etiam secundum te unus dominus Christus Deo Patri non relinquat ut dominus sit : quia quod unum est, proprium eius esse debet qui unus est. Si itaque unum dominum Christum esse etiam deum negabis, unum quoque deum Patrem esse negabis et dominum. » *Ib.*, l. 68 suiv.; p. 113.

2. « Confessus... apostolus unum deum Patrem ex quo omnia sunt et unum dominum Ihesum Christum per quem omnia sunt, quaero quid diuersitatis attulerit dicens *ex Deo et per Christum omnia*. Omnia enim ex nihilo per Filium substiterunt et a Deo ex quo omnia : ad Filium uero, per quem omnia, apostolus rettulit; et non inuenio quid differat, cum per utrumque opus sit uirtutis eiusdem. Si enim ad uniuersitatis substantiam proprium ac sufficiens creaturae est quod ex Deo sit, quid habuit necessitatis memorari quod quae ex Deo sunt per Christum sint, nisi quod unum idemque est per Christum esse et ex Deo esse ? » *Ib.*, l. 84 suiv.; p. 113.

les Écritures, qui prouvent avec évidence l'égalité du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, et qui démontrent que le Saint-Esprit est Dieu véritable [1]. » Cette phrase indique que les controverses sur le Saint-Esprit avaient pris une place importante. Césaire a bien parlé à plusieurs reprises du Saint-Esprit; mais l'œuvre traite surtout de la divinité et de la consubstantialité du Fils. C'était son principal but, annoncé dès les premières lignes, et il est probable que ses sources avaient le même caractère.

Dans l'état actuel, l'opuscule s'arrête sur l'argument de tradition. On doit croire ce que croient les églises apostoliques, Jérusalem, Éphèse, Alexandrie, Smyrne, les églises de saint Paul, enfin les églises fondées en Gaule par les apôtres, les églises d'Arles, de Narbonne, de Toulouse, de Vaison. Dom Morin a ramené à sa valeur, qui est nulle, ce témoignage de l'apostolicité des églises gauloises. Nous n'avons pas à nous en occuper. Il a ajouté une observation plus intéressante pour nous [2]; il a rapproché de ce développement la manière dont Fulgence de Ruspe, mort en 533, allègue la tradition des églises. Cependant Césaire a quelques différences notables. Chez l'auteur africain, les églises citées sont vraiment celles qu'ont fondées les apôtres, d'après l'histoire ou la légende, et elles sont mises en relation directe avec leur fondateur : « la chaire de Pierre apôtre à Rome ou à Antioche, la chaire de Marc évangéliste à Alexandrie, la chaire de Jean

1. « Multa adhuc et innumerabilia testimonia quae aequalitatem Patris et Filii ac Spiritus sancti euidenter ostendant et Spiritum sanctum uerum Deum esse demonstrent in diuinis uoluminibus continentur, quae breuitatis causa omisimus. Haec enim pauca ita firma sunt et ualida ut ille qui minorem Filium dicat cum ex his interrogatus fuerit nihil habeat quod respondere ueraciter possit. Si tibi non uidetur incongruum, possunt extraneis id est alterius religionis hominibus etiam quae intra scripta sunt demonstrari. » Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 175, note 5.

2. Dans la *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 344, n. 1.

évangéliste à Éphèse, la chaire de Jacques à Jérusalem [1]. » Césaire mentionne Jérusalem « parce que dans cette ville le Christ est né et a souffert [2] ». Il ajoute, non seulement les églises de Gaule, mais Smyrne « où saint Polycarpe, successeur des apôtres, a été évêque [3] ». Il ajoute aussi les églises de saint Paul, ce qui ne dépasse pas ses facultés d'invention, mais ce qui fausse un peu le raisonnement : saint Paul n'a pas été l'évêque des sièges qu'il a institués. L'addition de Smyrne me paraît de la même veine que celle des églises « apostoliques » des Gaules. La légende gallicane donnait à Polycarpe un rôle d'ancêtre. Ce n'est évidemment pas un hasard si cette légende se reflète dans une œuvre de Césaire. En 535, Grégoire de Langres fonde l'abbaye de Saint-Bénigne de Dijon. Vraisemblablement, entre 535 et 540, est constitué le cycle bénignien (ou polycarpien), comprenant les légendes des saints Bénigne, Andoche et Thyrse, Andéole, Symphorien et des Jumeaux de Langres [4]. Il est très intéressant de retrouver dans Césaire les préoccupations hagiographiques du clergé contemporain. Son traité est antérieur à la conquête franque (534); du moins c'est le plus probable. Mais on doit supposer que l'élaboration de la légende a passé par quelques progrès avant la coordination définitive. Le rapport établi entre Césaire et Fulgence n'est donc pas à écarter [5].

1. « Quae (fides) usque nunc per successionum seriem in cathedra Petri apostoli Romae uel Antiochiae, in cathedra Marci euangelistae in Alexandria, in cathedra Ioannis euangelistae Ephesi, in cathedra Iacobi Hierosolymae, ab episcopis ipsarum urbium praedicatur. » Fulgence, *De Trinitate*, I, *P. L.*, t. LXV, col. 497 C.

2. « In ipsa Hierosolyma ubi Christus et natus et passus est ecclesia catholica obtinet principatum. »

3. Voy. le passage cité dans la notice bibliographique, § 3, ci-après.

4. Voy. *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VII (1902), p. 79.

5. La date du traité de Fulgence, *De Trinitate ad Felicem notarium*, est malheureusement inconnue. Il est possible que Fulgence et

Nous n'avons pas la fin de l'opuscule de Césaire. La lacune peut n'être pas considérable. Cependant il est aussi possible que toute une partie ait disparu, si l'évêque d'Arles faisait appel aux maximes des anciens Pères, *sententiae antiquorum Patrum*. Un recueil de ce genre eût été conforme à ses goûts.

J'ai insisté sur cet ouvrage, parce qu'il est malaisé de s'en faire une idée. Quoique imprimé, ou plutôt en raison même du nombre des savants qui l'ont publié par fragments, il est presque aussi peu accessible que s'il était inédit. Nous n'avons de Césaire que deux opuscules dogmatiques; il convient de leur faire une place assez large dans cette étude.

M. Engelbrecht a publié d'après un ms. du fonds de la Reine, au Vatican, trois sermons sur la Trinité et le Saint-Esprit [1]. L'un d'eux, le second, est formé d'extraits du traité de Fauste, *De spiritu sancto*, avec un exorde, pour les deux premières phrases tiré d'ailleurs, pour les deux suivantes écrit par Césaire, et avec une finale ajoutée par Césaire. A noter seulement que, comme dans l'opuscule, Césaire prétend disserter à la fois de la Trinité et de la divinité du Saint-Esprit en se fondant sur les Écritures [2].

Dans le troisième sermon, on retrouve les formules que Césaire affectionne ; leur netteté et le balancement des incises qui les rendaient faciles à retenir leur assuraient la faveur d'un prédicateur populaire. « Toute cette trinité est un seul dieu. Là, il n'y a aucune différence, aucune

Césaire aient eu sous les yeux une même source. Cependant il y a dans Césaire d'autres traces de l'influence de Fulgence de Ruspe.

1. Dans son édition de Fauste, p. 337 suiv. Le ms., *Reg.* 498, est du XIIIe-XIVe siècle.

2. « Quod de mysterio sanctae Trinitatis uel diuinitate Sancti Spiritus insinuare cupimus... sanctorum scripturarum testimoniis. » *L. c.*, p. 340, l. 23.

division... Le Saint-Esprit n'est ni le Père, ni le Fils, mais l'Esprit du Père et du Fils... Le Père dieu, le Fils dieu, le Saint-Esprit dieu ne sont pas trois dieux, mais un seul dieu. La personne établit une division entre les entités, la divinité les unit. La notion de plus grand ou de plus petit est étrangère à la Trinité, ignorée de la divinité... Quand tu dis : Père, Fils, Esprit-Saint, tu énumères les personnes ; quand tu dis : Dieu, tu énonces la substance. Nous disons : Père, Fils, Esprit-Saint, pour que tu ne croies pas qu'il n'y a qu'une personne. De même nous disons : un dieu, pour que tu ne penses pas qu'il y a trois natures [1]. »

Césaire a tant de goût pour ces formules qu'il les emploie sans s'inquiéter du sens. Il combine dans un sermon sur l'*Exode* quelques homélies d'Origène et y insère une interprétation tirée probablement d'un autre exégète. Les trois jours de route qui conduisent de l'Égypte dans le désert peuvent être, dit-il, une image de la Trinité : « Le Père est un jour, le Fils est un jour, l'Esprit saint est un jour ; et ces trois font un seul jour [2] ». Mais on ne voit plus, dans un autre sermon, quel rapport a cette comparaison avec le mot du Christ, dans saint

1. « Tota ista trinitas unus deus est. Nulla ibi dissimilitudo, nulla diuisio est Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed spiritus Patris et Filii... Pater itaque deus, Filius deus, Spiritus sanctus deus non tres dii, sed unus deus est. Persona tres species diuisit, diuinitas iungit. Maius autem aut minus ignorat Trinitas, deitas nescit... Cum dixeris : Pater, Filius et Spiritus sanctus, personas explicuisti ; cum dixeris : Deus, substantiam demonstrasti. Dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum ne te aestimes unam credere debere personam ; item dicimus unum Deum ne putes tres esse naturas. » Dans le *Faust* d'Engelbrecht, p. 346-347, ce sermon est une compilation : les alinéas 346, 18-31 et 346, 32-347, 12, me paraissent être des doublets permettant le rechange.

2. « Tres enim dies non incongrue possumus dicere Patrem et Filium et Spiritum sanctum ; quia et Pater dies est, et Filius dies est, et Spiritus sanctus dies est ; et hi tres unus dies. » *App.*, 24, 1 ; col. 1791. Sur *Ex.*, VIII, 27.

Jean : « Abraham a vu mon jour et s'est réjoui [1] ». Il est possible que Césaire ait emprunté son interprétation à un auteur qui combinait le verset de l'*Exode* avec celui de saint Jean. Dans l'*Exode*, il y a trois jours ; dans Jean, un seul : et les trois font un. En séparant les deux parties de la glose, Césaire a rendu fort obscure l'une d'entre elles au moins.

Ces formules n'étaient pas nouvelles. Tous les auteurs contemporains les connaissaient et les répétaient ; dom Morin en a tiré un certain nombre de témoignages concordants [2]. Ceux qui se rapprochent le plus des expressions de Césaire se trouvent dans Boèce, mort en 524 [3], et dans Fulgence de Ruspe [4]. Mais Césaire a surtout reproduit les formules de saint Augustin, qu'il copie presque sans rien y changer [5].

Un des sermons de Césaire dans l'appendice augustinien, le sermon 244, est une sorte d'abrégé de la doctrine

1. « *Abraham exsultauit ut uideret diem meum ; uidit et gauisus est* (Jn., viii, 56). Diem, inquit, meum uidit, quia mysterium Trinitatis agnouit. Vidit Patrem diem, Filium diem, Spiritum sanctum diem, et in his tribus unum diem ; sicut et Pater deus et Filius deus et Spiritus sanctus deus et hi tres unus deus. Nam et singulatim singula quaeque personae plenus Deus et totae tres simul unus deus. » *App.*, 5, 5 ; col. 1748. — Voy. la théorie générale, *App.* 6, 2, col. 1749 (p. 297, 5, Eng.) : « Quod dies tertius in sacramento uel mysterio accipi debeat Trinitatis, frequenter in uoluminibus sacris inuenitur. » Cf. *App.*, 35, 1 ; col. 1813.

2. *Revue bén.*, t. XVIII (1901), 343 suiv.

3. « Pater deus, Filius deus, Spiritus sanctus deus : igitur Pater, Filius, Spiritus sanctus unus non tres dii. » *P. L.*, t. LXIV, col. 1249 C. « Pater deus est, Filius deus est, Spiritus sanctus deus est : Pater, Filius ac Spiritus sanctus unus deus est. » *Ib.*, col. 1301 A.

4. « Dicitur Pater naturaliter deus ; sed naturaliter est deus et Filius, naturaliter est deus et Spiritus sanctus ; nec tamen tres dii, sed unus naturaliter deus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. » *P. L.*, t. LXV, col. 397 A. — « Quamuis dicamus Patrem deum, Filium deum, Spiritum sanctum deum, tamen non dicimus deos. » *Ib.*, col. 499 A.

5. Cf. par exemple, les passages suivants de saint Augustin : « Neque enim tres dominos aut tres omnipotentes aut tres creatores... dicimus ;

chrétienne. La partie dogmatique de l'instruction reproduit le même énoncé de la Trinité. Elle ajoute : « Le Fils est égal au Père selon la divinité, et inférieur au Père selon l'humanité de la chair qu'il a prise de nous [1] ». Sous ce tour concis, Césaire fait entrer dans l'enseignement élémentaire de la foi l'explication récente de la sentence de Jésus : *Pater maior me est.* Il en assurait le triomphe.

C'est surtout dans les documents canoniques que les vérités religieuses reçoivent la forme de théorèmes précis et rigoureux. Il y a de Césaire au moins un texte de ce genre, le préambule dogmatique des *Statuta Ecclesiae antiqua.* Le rédacteur y formule les vérités que doit confesser le candidat à l'épiscopat. Là paraissent les épithètes de la Trinité, où la divinité est « coessentielle, consubstantielle, coéternelle, coomnipotente [2] ». Là aussi on affirme, comme dans le sermon sur Abraham, la plénitude de la divinité dans chaque personne et l'unité du tout en un seul Dieu. Les expressions sont identiques :

Singulam quamque in Trinitate personam plenum deum et totas tres personas unum deum. *Statuta*, I, § 3 ; *P. L.*, t. LVI, col. 879.	Singulatim singulae quaeque personae plenus et totae tres simul unus deus. *App.*, 5, 5; col. 1748.

quia nec tres dii, sed unus Deus. Quamuis in hac Trinitate Pater non sit Filius, et Filius non sit Pater et Spiritus sanctus nec Filius sit nec Pater; sed ille Pater Filii, ille Filius Patris, ille Spiritus Patris et Filii. » *Serm.* CCXII, 1 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059. « In hac Trinitate non est aliud alio maius aut minus, nulla operum separatio, nulla dissimilitudo substantiae. Vnus Pater Deus, unus Filius Deus, unus Spiritus sanctus Deus. Nec tamen Pater et Filius et Spiritus sanctus tres dii, sed unus Deus. Ita ut non sit ipse Pater qui Filius, nec Filius sit qui Pater, nec Spiritus sanctus sit aut Pater aut Filius ; sed Pater Filii pater, et Filius Patris filius et Spiritus sanctus Patris et Filii spiritus et singulus quisque Deus et ipsa Trinitas unus Deus. Haec fides imbuat corda uestra et confessionem dirigat. » *Serm.*, CXIV, 10; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1071.

1. Voy. le texte plus loin, p. 171, § 5.
2. Voy. aussi le texte plus loin, p. 168, § 2.

Dom Morin a remarqué l'emploi de *totus*, particularité gallicane et spécialement césarienne, du latin vulgaire.

Dans un doublet du sermon 244, résumé de la doctrine chrétienne, publié par Caspari, la formule trinitaire s'allonge d'une comparaison avec le cierge allumé ; la flamme, la chaleur et le feu sont un comme les personnes divines [1]. C'est une variante de la comparaison de la Trinité avec le soleil : variante imparfaite, car l'unité peut ici se confondre avec la flamme, et il n'y a plus trois termes en un, tandis que le feu, la lumière et la chaleur forment un tout qui est le soleil, logiquement distinct des trois termes. Je ne serais pas étonné si cette variante devait être un jour reconnue pour un essai indépendant du bon Césaire. Il n'est pas toujours heureux quand il marche sans lisières [2].

Un autre point commun de cette homélie avec l'opuscule sur la Trinité, et qui ne se retrouve pas dans le sermon 244, est l'affirmation de l'égalité d'âge entre le Père et le Fils : « Le Père n'est pas plus vieux que le Fils selon la divinité, ni le Fils plus jeune que le Père ; mais il y a en Dieu un seul âge [3] ». L'auteur du traité disait qu'il n'y a pas d'âge en Dieu, ce qui est la même chose.

1. Dans Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, p. 284.

2. Cf. un sermon faussement attribué à saint Augustin, *De IV^a feria*, vi, 8 ; *P. L.*, t. XL, col. 692 : « Ignis, splendor et calor simul atque inseparabiliter nec distincte, sed aequaliter, habitant unam lucernam. » Dans un autre sermon pseudo-augustinien, *De symbolo*, II, ix, 9 ; *ib.*, col. 459, on a les trois termes *ignis*, *splendor*, *calor* ; dans Fulgence de Ruspe, *Contra Fabianum*, fr. 22, *P. L.*, t. LXV, col. 769, *ignis*, *splendor*, *uapor*.

3. « Pater non est senior de Filio secundum diuinitatem, nec Filius iunior est de Patre ; sed una aetas, una substantia, etc. » *L. c.*, p. 286. Noter la construction du complément du comparatif à l'ablatif précédé de *de*. Elle est de très basse date et se rencontre d'abord dans l'arpenteur Hygin (sous Trajan), dans les *Gromatici ueteres*, éd. Lachmann (Berlin, 1848), p. 109, 2, mais dont le texte me paraît contaminé sur ce point par Aggenus Urbicus (ive-ve s.), *ib.*, p. 11, 19 ; j'ai peine à croire que *plus de triginta*, qui suppose une première

Ces exemples montrent les trois caractères de la dogmatique dans Césaire : l'absence d'originalité, l'habitude de se répéter, la tendance à condenser les idées en formules fixes. Ce sont précisément les qualités de l'instituteur élémentaire.

Nous pouvons les retrouver dans sa théorie du Christ. Mais je me contente d'indiquer l'essentiel.

Le 8 septembre 515, le pape Hormisdas rendait compte, dans une longue lettre à Césaire, de ses négociations pour mettre fin au schisme d'Acace de Constantinople. Il rappelait les condamnations portées contre Nestorius, « qui a divisé l'incarnation de N.-S. J.-C. et par là s'efforce de créer deux Fils de Dieu » ; contre Eutychès, « qui nie la réalité de la chair et ne reconnaît pas deux natures en une personne, voulant introduire une imagination manichéenne dans les Églises du Christ [1] » ; contre Dioscore, contre Timothée le Chat, contre Pierre le Foulon, contre Pierre Monge. Tous les incidents sortis de la controverse nestorienne étaient mentionnés par le pape. Il annonçait en même temps le départ de ses légats, qui devaient préparer avec l'empereur Anastase un concile convoqué à Héraclée. Hormisdas s'abusait sur les dispositions de l'empereur et ne devait rien obtenir. Mais cette lettre a paru à de bons juges, comme dom Morin [2], une preuve de l'intérêt que portait Césaire aux querelles des théologiens

tournure irrégulière *plus ab triginta*, se rencontre déjà sous Trajan. Le troisième exemple que l'on cite est postérieur à Césaire et tiré de la *Lex Langobardorum*. Voy. *Archiv für lat. Lexikographie*, t. I, (1884), p. 299. Noter que dans ces exemples on a *plus de* ; dans l'homélie, *de* après un comparatif quelconque.

1. « Nestorius qui diuidit incarnationem domini nostri Iesu Christi et per hoc duos filios conatur asserere ; Eutyches, carnis negans ueritatem et duas naturas in una persona non praedicans, ut Manichaeam phantasiam Ecclesiis Christi quemadmodum putauit insereret... » *P. L.*, t. LXIII, col. 432 A.

2. *Revue bén.*, t. XVIII (1901), p. 339.

orientaux. « Sur ce sujet, dit Hormisdas au commencement de sa lettre, bien souvent votre Fraternité a compati à nos peines. » Le pape semble ainsi rappeler des lettres antérieures de Césaire que nous n'avons plus. Je ne sais cependant s'il faut attacher une si grande importance à cette phrase qui peut être une formule de style [1]. Toute la lettre est un rapport sur la situation religieuse de l'Orient ; ce rapport a pu être adressé à d'autres évêques en même temps qu'à Césaire. La fin d'un schisme qui durait depuis trente et un ans (depuis 484) et la réunion d'un concile étaient des faits assez importants pour motiver une lettre du pape [2]. Au surplus, il y avait un an que la primatie des Gaules avait été rétablie en faveur d'Arles (décrétale de Symmaque, 11 juin 514). La lettre d'Hormisdas paraît être un communiqué officiel du pape à son vicaire et, par lui, aux évêques des Gaules [3]. C'est une pièce de la correspondance ordinaire entre Rome et Arles. Il y aurait je crois, quelque exagération à y chercher l'écho des lettres et des sentiments personnels de Césaire.

Si éloigné que fût le danger des hérésies grecques, on n'en prenait pas moins des précautions contre les infiltra-

1. « Pro his nobiscum saepissime fraternitas uestra condoluit. » *Ib.*, col. 631 D. Cette phrase peut aussi être une allusion à des conversations de Césaire avec le clergé romain, deux ans auparavant, sous le pontificat de Symmaque, lorsqu'il fit un voyage à Rome.

2. Tel paraît être le but indiqué par Hormisdas lui-même : « Vnde ex totius summa negotii partem aliquam pro instructione direximus, iudicantes quod tanta res uestram non possit latere notitiam... ne alicubi per ignorantiam fidelium locum inuenire possit subreptio praedictorum (*ou* perditorum) ». *Ib.*, col. 432 CD.

3. Toute la lettre s'adresse au pluriel et l'en-tête porte : *Dilectissimo fratri Caesario uel his qui sub dilectionis suae ordinatione consistunt.* — Il est possible que cette lettre ne soit pas la partie principale de la communication d'Hormisdas. Car il annonce à la fin de la lettre l'envoi du défenseur Urbanus : « Vrbanum sedis apostolicae defensorem, etiam huic aptum negotio, ad Caritatem tuam direximus; per quem de uniuersarum effectuum causarum responso congruo cupimus quae sunt uotiua cognoscere. » La mission d'Urbanus pouvait se rapporter à la préparation du concile.

tions pernicieuses. Dans les *Statuta*, on exige une confession nette de l'unité de personne et de la dualité de natures en Jésus-Christ. Dans l'homélie publiée par Caspari, on enseigne la même doctrine clairement aux fidèles.

Césaire paraît attribuer la création au Fils. *Creator omnium quae sunt* est dans les *Statuta* une apposition aux divers noms du Fils : *unus Filius*, *unus Christus*, *unus Dominus* (§ 5). Dans la partie morale du sermon 244, il invite les fidèles à suivre les exemples des martyrs, morts pour le Christ, afin de plaire à celui qui a créé les hommes [1]. Le premier des reproches qu'au jour du jugement le Christ adressera au pécheur, sera : « C'est moi qui du limon t'ai fait de mes mains, c'est moi qui ai répandu le souffle dans tes membres terrestres, c'est moi qui ai daigné de conférer notre image et ressemblance. » Le discours continue par le récit des abaissements du Christ dans l'Incarnation [2]. Si ces deux passages sont oratoires, le texte des *Statuta* leur donne une valeur précise. En revanche, dans l'homélie publiée par Caspari, on lit (§ 3) : *Credite in Deum Patrem omnipotentem*, *inuisibilem*, *uisibilium et inuisibilium omnium rerum conditorem,* Je crois qu'ici l'auteur a subi l'influence du symbole de Nicée. Quand il attribue la création au Christ, il songe probablement aux Manichéens, qui opposaient au dieu bon de la rédemption le dieu mauvais de la création. La participation du Père et du Fils à la même œuvre enlevait toute possibilité de les dresser l'un contre l'autre [3].

1. « Mortificate membra uestra...ut possitis placere illi qui uos creauit. « *App.*, 244, 3 au commencement ; col. 2195. Le contexte prouve qu'il s'agit du Christ, ainsi que l'a vu M. Kattenbusch.

2. « Ego te, o homo, de limo manibus meis feci, ego terrenis artubus infudi spiritum, ego tibi imaginem nostram similitudinemque conferre dignatus sum. » *App.*, 249, 4 ; col. 2207.

3. Césaire trouvait déjà la même doctrine dans saint Augustin : « In hanc formam serui, uisibilium et inuisibilium creator ascendit in caelum, unde numquam recessit. » *Serm.*, ccxii, 1 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059.

Césaire, dans la vie de Jésus, donne un relief particulier aux souffrances et à la passion. L'idée d'un Christ qui s'est humilié pour les hommes avait été placée au premier plan dans les dernières œuvres de saint Augustin. La piété tendre et passionnée du moyen âge pour le Dieu de pitié a ses racines dans les spéculations du grand docteur [1]. Il ne faut donc pas s'étonner de trouver chez un disciple l'ébauche de ces tableaux pathétiques, qui deviendront pour nos grands orateurs un genre particulier de sermon. Le parallèle des souffrances du Christ et des fautes du pécheur est le morceau principal d'une homélie sur le jugement [2]. Vers la même époque, les expressions *passus* et *mortuus* se fixent dans le symbole. Césaire ne les a pas encore dans l'homélie publiée par Caspari. Mais dans le sermon 244, il dit : *Credite eum pro nostris peccatis passum sub Pontio Pilato* (§ 10).

Les *Statuta Ecclesiae antiqua* mentionnent aussi la passion, mais avec une triple affirmation de la réalité de la chair du Christ et de son humanité : « Il a souffert d'une vraie passion de la chair, il est mort d'une vraie mort de son corps, il est ressuscité d'une vraie résurrection de sa chair et par une vraie réassomption de son âme [3]. »

1. Voy. O. Scheel, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tubingue, 1901.

2. « In praesepio expositus et pannis obuolutus iacui, infantiae contumelias humanosque dolores quibus tibi similis fierem ...pertuli ; irridentium palmas et sputa suscepi, acetum cum felle bibi ; flagellis caesus, uepribus coronatus, cruci affixus, uulnere perfossus, ut tu eripereris morti, animam in tormentis dimisi. En clauorum uestigia quibus affixus pependi ! En perfossum uulneribus latus !... Cur me grauiore criminum tuorum cruce quam illa in qua quondam pependeram afflixisti ? » *App.*, 249, 4 ; col. 2207. On est obligé de faire des coupures, dans un tableau dont l'effet est toujours certain ; mais les auteurs chrétiens ne savent pas se borner. — Cf. *App.*, 44, 6, col. 1834 ; 244, 2, col. 2195 ; *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 358. Voy. aussi l'exclamation (*App.*, 32, 4 ; col. 1809) : « O crux cuius tantus ac talis decerpitur fructus ! »

3. Voy. le texte plus loin, p. 168, § 6.

Que le Christ soit ressuscité dans la chair qu'il avait tiré de la vierge Marie, qu'il soit monté au ciel avec la chair de notre humanité, c'est ce qu'affirment aussi l'homélie de Caspari et le sermon 244 [1]. Toutes ces formules visent la doctrine d'Eutychès, réduite à une sorte de docétisme, telle que nous venons de la voir résumée par Hormisdas, telle qu'elle est combattue par Léon le Grand dans sa lettre dogmatique à Flavien [2] ou par Avitus vers 512 ou 513 dans deux livres que Césaire a dû lire. Mais on pouvait songer aussi à une hérésie occidentale, le priscillianisme, auquel on reprochait de supprimer la réalité du corps du Christ ou celle de son âme humains [3].

Une autre addition récente au symbole était la descente aux enfers [4]. Cet incident avait un caractère romantique qui frappait les imaginations. A trois reprises, Césaire l'a décrit : le Christ pénètre dans la prison des âmes, lie de chaînes le démon, délivre les justes et remonte « vainqueur » suivi du cortège des saints [5]. Souvent, Césaire mentionne d'un mot le même épisode [6]. Toujours, il emploie l'expres-

1. *App.* 244, § 13 ; Caspari, texte reproduit plus loin, § 7 et 8.

2. *P. L.*, t. LIV, voy. le ch. v, col. 773-775 ; éd. Ballerini, t. I, 827 suiv.

3. Paret, *Priscillianus* (Würzbourg, 1891), p. 229 · Burn, *An Introduction to Creeds* (Londres, 1899), p. 247.

4. Elle provenait peut-être de Syrie ; voy. W. Sanday, dans *The Journal of theological studies*, t. III (1901), p. 1 suiv.

5. Dans un sermon de l'homiliaire de Durlach, éd. de Fauste par Engelbrecht, p. 312, 11 : « Christus ...quasi in carcerem ad inferna descendere dignatus est... Non solum in potestate habuit in carcere uinctos, sed etiam de ipso inferni carcere praedam quam diabolus ceperat fortiter et feliciter reuocauit : ascendens in altum captiuam dixit captiuitatem, id est quos diabolus ceperat ad mortem ille recepit ad uitam. » De même *App.* 244, 1, plus loin, p. 171, § 11 ; homélie publiée par Caspari, p. 173, § 8.

6. Dom Morin, *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 359, cite *App.* 37, 4, col. 1819 ; 44, 6, col. 1834 ; 249, 3, col. 2207 ; hom. sur Samson, *Rev. bén.*, XVI (1899), p. 304 ; et trois passages d'un sermon inédit pour la fête de Noël.

sion caractéristique *ad inferna* [1]. Parfois ce mystère est présenté comme un des actes de notre rédemption, utile à tous [2].

Césaire a trouvé dans saint Ambroise ou dans Origène la tradition que la croix a été plantée dans le lieu où fut enterré Adam ; il reproduit l'étymologie qui paraît avoir été le point de départ de cette légende [3].

La théologie du Saint-Esprit était aussi une de ces nouveautés qui, après avoir défrayé les controverses de l'Orient, ébranlaient tardivement la curiosité plus lente des Occidentaux. Fidèle à sa méthode de vulgarisateur, Césaire puise largement dans le traité de Fauste de Riez et saisit l'occasion de rendre hommage à un maître sorti de Lérins, en suivant la partie la plus orthodoxe de ses enseignements. D'après Fauste, Césaire définit les rapports des trois personnes divines : le Père n'est pas engendré, le Fils est engendré, l'Esprit procède des deux : *Spiritus sanctus ex utroque procedit* [4]. Dans l'homélie publiée par Caspari (§ 11), le Saint-Esprit est proposé à la foi des croyants comme ayant une même et unique substance avec le Père et le Fils. La doctrine du Saint-Esprit confirme les églises ; c'est lui qui inspire la foi et nous conduit au royaume céleste [5] ; c'est lui qui, dans le baptême, purifie

1. Dom Morin, *ib.*, ne connaît qu'un exemple de *descendit ad infernum*, tiré de la traduction d'Origène par Rufin ; pas un seul de *ad inferos*. Il faut ajouter *in infernum*, *App.*, 13, 2, col. 1765, dans un sermon imité de saint Ambroise, *De Ioseph*, III, 15-16 ; *P. L.*, t. XIV, col. 647 CD ; mais Ambroise ne parle pas de la descente aux enfers. L'addition est de Césaire et caractéristique.

2. « Ad inferna descendit ut nos de faucibus crudelissimi draconis eriperet. » *App.*, 44, 6 ; col. 1834.

3. *App.*, 6, 5 ; col. 1751.

4. Troisième sermon du *Reginensis*, dans le Fauste d'Engelbrecht, p. 344, 17 suiv. ; extrait de Fauste.

5. « Fidem autem nobis Spiritus sanctus inspirauit. » Dans Fauste, éd. Engelbrecht, p. 346, 6.

par la grâce septiforme [1] ; c'est lui qui réside ensuite dans l'âme fidèle comme dans un temple [2].

Au milieu de ces banalités, qui ne l'étaient pas encore toutes au temps de Césaire, on est surpris de voir se détacher un sermon sur les dons extraordinaires du Saint-Esprit, sur ce que les hommes de l'âge héroïque appelaient les charismes. Tout un sermon, le premier du *Reginensis*, est destiné à détourner les chrétiens de solliciter ces « vertus » merveilleuses. L'exhortation est très simple, comme d'ordinaire. Les « vertus » ne sont pas données à tous ; elles sont réservées à la disposition libre du Saint-Esprit, tandis que la conduite honnête de la vie dépend de la foi et du travail de l'homme. Comment oser demander les dons extraordinaires, quand nous ne sommes pas sûrs du pardon ? Ne nous exposons pas aux dangers de l'orgueil : la sublimité des grâces est périlleuse. Mais appliquons-nous à ces autres vertus que nous pouvons demander sans faute, la chasteté, la sobriété, la sagesse, la charité [3]. Césaire ne suppose pas la variété de charismes que mentionnent les témoins de l'âge apostolique ; il n'en connaît plus que deux, chasser les démons et rendre la santé en guérissant les maladies [4]. S'il a pu emprunter les éléments de son prône à un devancier, il est au moins curieux de le voir choisir un tel sujet, quand il est obligé de répartir sa théorie du Saint-Esprit en deux instruc-

1. *App.* 44, 4 ; col. 1833, à propos du baptême du Christ figuré par le bain septuple de Naaman : « *Laua*, inquit (Elisaeus), *septies* : dixit propter septiformem gratiam Spiritus sancti quae in Christo Domino requieuit. » Dans tout ce passage, le baptême du Christ et le baptême des fidèles ne sont pas distingués.

2. Dans le Fauste d'Engelbrecht, p. 347. 13 ; *App.*, 42, 2, col. 1828 ; et très souvent.

3. *Ib.*, p. 337, 15 suiv.

4. « Expellendis daemonibus aut curandis infirmitatibus et sanitatibus dandis. » P. 339, 29.

tions [1]. Un prédicateur d'esprit aussi pratique n'agissait pas sans être déterminé par des circonstances que j'avoue ne pouvoir indiquer [2].

La vierge Marie tient peu de place dans la prédication de Césaire. Le plus souvent, elle est nommée à propos de l'incarnation. C'est elle qui avait été annoncée et figurée par la terre de la promesse, comme le raisin merveilleux rapporté par les envoyés de Moïse était le symbole du Christ [3]. En elle, le Christ a pris une chair véritable, toute semblable à la nôtre. Mais de même qu'il est vrai Dieu, tiré du Père sans mère, il est homme sorti d'une mère sans père. Le préambule des *Statuta Ecclesiae antiqua* et l'homélie publiée par Caspari offrent ici un rapport intéressant [4] :

1. « Post laborem uigiliarum non oportet ut uos diutius prolixior sermo fatiget ; et ideo, quicumque est spiritalis et pleniorem sermonem de diuinitate sancti Spiritus audire desiderat, die crastina maturius ad ecclesiam sitienter ac fideliter ueniat. Qui enim uenire dissimulauerit, non se esse spiritalem apertissime demonstrabit. » P. 340, 6. Ce genre d'avis est caractéristique de Césaire. Voy. *ib.*, p. 344, 1 ; *App.* 15, 8, col. 1773 ; 149, 5, col. 2036 ; 144, 3, col. 2079 ; etc.

2. Voy. cependant un développement qui a quelque analogie dans les *Morales* de Grégoire le Grand, *P. L.*, t. LXXV, col. 598. Fulgence de Ruspe oppose les *dona spiritalia* à la charité, mais dans ces *dona*, il comprend la foi, l'aumône, aussi bien que *prophetia* et *linguae* ; *P. L.*, t. LXV, col. 346 A.

3. « Sicut enim illa uua (*Num.*, xiii, 24) Christum Deum figurauit, ita et terra repromissionis, in qua natus (*nata* ?) est, sanctae Mariae uide tur imaginem praetulisse. In ipsa enim impletum est quod dictum est (*Ps.*, lxxxiv, 12) : *Veritas de terra orta est.* Quomodo autem beata Maria non fuit terra repromissionis quae per prophetam multo ante promissa est ? » *App.*, 28, 2 ; col. 1800. Le dernier trait est dans le goût de saint Augustin. — « Caro Christi quae secundum legem ex uberi terra, id est, ex carne uirginis procreata est, sicut apostolus ait (*Gal.*, iv, 4) : *Factus ex muliere, factus sub lege.* » Homélie publiée par dom Morin, *Rev. bén.*, t. XVI (1899), p. 340.

4. Ces formules rappellent celles de saint Augustin, par exemple *Enchiridion*, x (35), p. 24, 9 éd. Scheel (Tubingue, 1903) : « Christus Iesus Dei filius est et deus et homo ; deus ante omnia saecula, homo in nostro saeculo ; deus quia Dei uerbum, homo autem quia in unitatem

Statuta, § 4.	Homélie, § 5.
...ut qui erat in diuinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, deus uerus ex Patre et homo uerus ex matre, carnem ex matris uisceribus habens et animam humanam rationabilem, etc.	Conceptum de Spiritu sancto, natum ex Maria uirgine, hoc est sine matre de Patre deus ante saecula et homo de matre sine patre carnali in fine saeculorum.

La pureté virginale de Marie, avant et après l'enfantement, n'était plus discutée dans l'Église, surtout en Occident depuis l'intervention de saint Ambroise [1]. Césaire ajoute son autorité à celle de ses devanciers et de ses contemporains [2]. Par son affirmation, il répondait à la négation des manichéens [3]. Mais, dans le sermon 244, il va plus loin, et proclame que Marie a vécu « sans contagion ni tache du péché [4] ». L'expression employée par Césaire est de celles qui peuvent désigner le péché originel. On sait que saint Augustin n'a pas été jusqu'à en excepter la Vierge [5]. Mais, encore à la suite de saint Ambroise, il admettait son impeccabilité. Il est possible que Césaire en soit resté là, lui aussi.

Saint Joseph a encore moins de place que Marie dans les œuvres de Césaire. Dom Morin a cependant marqué une opinion rare, exprimée dans le traité sur la Trinité

personae accessit Verbo anima rationalis et caro. » — L'expression *homo mater* dans les *Statuta* est intéressante. Cf. *App.*, 109, 5; col. 1962 : « Iesus Christus nasci ex homine, id est ex Maria uirgine, est dignatus. »

1. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, p. 73.

2. « Virginalem uterum sine dispendio uirginitatis pariendus introiui. » Paroles prêtées au Christ, *App.*, 249, 4; col. 2207.

3. Voy. par exemple la polémique d'un sermon, dû à un autre auteur que Césaire, *App.*, 245, 4, col. 2197.

4. « Natum ex Maria uirgine, quae uirgo post partum semper fuit, et absque contagione uel macula peccati perdurauit. » *App.*, 244, 1; voy. plus loin, p. 171, § 9.

5. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 211, note 2.

et dans un sermon; Césaire considère Joseph comme encore vivant lors de la résurrection du Christ [1].

Le démon est devenu mauvais par une faute volontaire, il n'était pas mauvais dès l'origine. Cette assertion des *Statuta* (§ 8) peut viser le manichéisme. Césaire indique en passant la nature du péché de l'archange précipité du ciel par son orgueil [2] : il suivait l'explication introduite en Occident dès le IVe siècle [3]. Dans ses sermons contre les pratiques païennes, il adopte l'interprétation évhéméristе de la mythologie, interprétation qui avait déjà de longs états de service [4]; s'il appelle démons les dieux gréco-romains, c'est par figure : mais il sait que ce sont des personnages méchants et vicieux qui vivaient au temps où les Israélites se trouvaient en Égypte. Un de ses clercs, qui a écrit le second livre de sa biographie, est moins savant. Il raconte que son chef chassa un démon que les paysans appelaient Diane [5]. C'est une des désignations populaires

1. Voy. Morin, dans les *Mélanges de Cabrières*, p. 115. — « Si solus Pater adorandus est, quare ipsum Filium post resurrectionem sancta Maria et sanctus Ioseph cum undecim apostolis adorauerunt? » *De Trin.*, 8; Mai, p. 412. — « Sol enim et luna et undecim stellae eum adorauerunt, quando post resurrectionem sancta Maria quasi luna et beatus Ioseph velut sol, cum undecim stellis, id est beatis apostolis, incuruati et prostrati sunt ante eum... Quem (dominum) et beatum Ioseph et beatam Mariam cum undecim apostolis frequentius legimus adorasse. » *App.*, 13, 4; col. 1766. — Cette similitude est tirée de saint Ambroise, *De Ioseph*, II, 8; *P. L.*, t. XIV, col. 644 A; p. 76, 10 Schenkl : « Qui est ille quem parentes et fratres adorauerunt super terram nisi Christus Iesus quando eum Ioseph et mater cum discipulis adorabant? » Il est à noter que l'auteur du *De Trin.* paraît connaître Ambroise par un ms. de la classe secondaire désignée par *N'* dans Schenkl : *Maria et Ioseph*, *Augiensis* CLVI (XIe s) et *Ensiedlensis* 164 (XIIe s.); *adorauerunt*, les deux précédents et *Augiensis* CCXIII (Xe s.).

2. « Ipsum archangelum superbia de caelo deposuit. » *App.* 296, 4; col. 2311.

3. Turmel, *Hist. de l'angélologie*, dans la *Revue*, t. III (1898), p. 293.

4. *App.*, 129, 1, col. 2001; 130, 4, col. 2005.

5. « Daemonium quod rustici Dianam appellant. » *Vita*, II, XV; *P. L.*, t. LXVII, col. 1032 B. Voy. Du Cange, v°.

des fées et des diablesses. En tout cas, le démon est le grand ennemi : Césaire le présente comme s'opposant soit à Dieu, soit au Christ, dans des passages antithétiques qui ne sont nullement des développements dualistes [1].

L'évêque d'Arles donne moins de renseignements sur les bons anges. Il paraît même plus mal informé qu'on pouvait l'être de son temps. Il distingue les anges et les archanges [2]. Nous venons de voir que le démon est un archange. C'est aussi un archange qui sonnera de la trompette au jour du jugement [3]. Dans une autre homélie, le dimanche est indiqué comme le jour de la création des anges, sans qu'on puisse savoir si elle fut antérieure ou simultanée par rapport à la création du monde : de plus, il n'est pas sûr que, même comme copiste, Césaire ait mis la main à ce passage [4]. En somme, il laissait à d'autres le soin de discuter ces questions. Ses ouailles avaient plus souvent affaire aux démons qu'aux anges.

Le même esprit pratique lui inspire une liaison étroite entre les fins dernières de l'homme et la morale. Il décrit cependant le jour du jugement. Le Christ apparaîtra dans le ciel avec les anges ; il sera précédé du signe flamboyant de la croix [5]. L'archange sonnera de la trompette. Les morts ressusciteront. Dans son enseignement dogmatique, Césaire insiste sur la réalité de la chair ressuscitée. Ici encore les *Statuta* et l'homélie publiée par Caspari présentent une analogie frappante :

1. *App.*, 17, 2, col, 1775 ; 67, 2, col. 1874 ; 69, 4, col. 1878.
2. *Ib.*, 69, 8, col. 1879.
3. « Cum ad illam archangeli tubam omni bucina clariorem totus simul coeperit mugire mundus. » *App.*, 4, 3 ; col. 1746.
4. « Ipse enim primus dies saeculi, in ipso formata sunt elementa mundi, in ipso creati sunt angeli. » *App.*, 230, 2 ; col. 2274.
5. « Cum apparuerit de caelis ille qui uisus est super terram ; cum, praecedente ipso crucis signo iam fulgido, uenerit de supernis... » *App.*, 32, 4 ; col. 1809.

Statuta, § 9.	Homélie, § 24.
...Huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem.	Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt.

Ce n'est pas une chair plus ou moins immatérielle que recevront les hommes, mais ils reprendront celle-là même qu'ils ont abandonnée dans la mort. Dans la réaction contre l'immatérialisme d'Origène et de ses disciples [1], on va plus loin qu'il n'est utile. Mais Césaire ne fait que résumer les discussions de son maître Augustin. La résurrection du Christ est au surplus le gage et le modèle de celle de l'homme [2].

La source des vérités religieuses est l'Écriture, comprenant les deux Testaments. D'après les *Statuta* (§ 7), le candidat à l'épiscopat doit être interrogé pour que l'on sache s'il croit que le nouveau et l'ancien Testament, c'est-à-dire si la Loi, les Prophètes et les Apôtres ont le même auteur et dieu. Cette question visait « les très impurs manichéens qui, dans une fureur sacrilège, ont coutume de condamner l'Écriture du vieux Testament [3] ». Tantôt Dieu endurcissant le cœur de Pharaon, tantôt le massacre des Cananéens par Josué [4], tantôt Élisée faisant dévorer par deux ours les quarante-deux enfants moqueurs [5], tantôt « le Dieu de la Loi qui ignore ce qui se passait à Sodome [6] »

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 65, note 3.

2. « Ideo Dominus noster Iesus Christus mori uoluit et resurgere ne tu de <tua> resurrectione dubitares... Qui autem Dominum Iesum resurrexisse a mortuis confitetur, nec de sua poterit dubitare. » *App.*, 109, 5 ; col. 1962. Voy. plus loin, p. 171, dans le sermon 144, le § 12.

3. « De hac re (corde Pharaonis indurato) immundissimi manichaei sacrilego furore Scripturam ueteris Testamenti reprehendere solent. » *App.*, 22, 1 ; col. 1786. Cf. le n. 4, col. 1787.

4. *App.*, 34, 1 ; col. 1811.

5. « Immundissimi manichaei qui Scripturam ueteris Testamenti non solum recipere nolunt, sed etiam rabido ore blasphemare praesumunt. » *App.*, 41, 1 ; col. 1826.

6. Objection mise par Origène dans la bouche des païens et des hérétiques ; Césaire, *App.*, 5, 7, col. 1749, précise et nomme les *immundissimi Manichaei*.

provoquaient les railleries et les objections des manichéens, en cet exercice émules des païens. La difficulté d'adapter au christianisme des livres écrits dans un esprit très différent avait été surmontée depuis longtemps par l'interprétation allégorique. Césaire en usait largement ; on a pu en voir quelques exemples. Il formulait en même temps la théorie que dans l'ancien Testament tout est figure et que la lettre tue, mais l'esprit vivifie [1].

Une autre source de la vérité est contenue dans les écrits des Pères. « L'évêque d'Arles parle constamment des *sancti patres*, des *sanctorum patrum regulae*, de l'*institutio sanctorum patrum*, des *homeliae* ou *expositiones patrum* ; et, non moins souvent, des *antiqui patres : antiquorum patrum capitula*, *excerpta de libris antiquorum patrum*, *instituta antiquorum patrum*, *tituli antiquorum patrum*... Plusieurs fois... les deux épithètes se trouvent jointes ensemble : *et ideo sancti antiqui patres nostri*, *sancti et antiqui patres definierunt*, *si enim sancti et antiqui patres nostri* [2]. » On pourra vérifier l'exactitude de ces lignes de Dom Morin en parcourant les sermons de l'appendice. Qu'il s'agisse d'interprétations bibliques, de vérités dogmatiques ou de pratiques morales, Césaire aime à s'appuyer sur l'autorité des Pères.

Cette habitude trahit un des sentiments qui animent toute sa doctrine, le sentiment de la règle. L'intelligence doit respecter « l'ordre de la foi ecclésiastique », confesser la foi parfaite [3]. L'orthodoxie, *fides recta* [4], la pureté de la

1. *App.* 13, 1, col. 1765 ; 40, 1, col. 1823 ; 68, 1, col. 1854 ; 272, 5 à la fin, col. 2254. Cf. 28, 1, col. 1799. — L'exégèse de Césaire est très finement décrite par M. Malnory, *Césaire*, p. 172 suiv.

2. G. Morin, dans la *Revue bén.*, t. XXI (1904), p. 237.

3. « Fidei ecclesiasticae ordinem », « perfectae fidei confessionem » ; *De Trin.*, dans les *Mélanges de Cabrières*, ch. xii, lignes 63 et 60 ; *perfecta fides*, 264, 6, col. 2237.

4. Morin, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 355, renvoie à *App.* 41, 3 ; 58, 5 ; 264, 2 ; 315, 3 ; Conc. d'Orange, can. viii ; *De Trin.*, i, xii, etc.

foi, *fides integra* [1], la règle de la foi catholique, *fidei catholicae regula* [2], voilà à ce que doit « tenir avec fidélité et constance », *fideliter et firmiter*, quiconque veut être sauvé.

Il y a donc d'abord une orthodoxie, que très souvent désigne l'épithète de catholique. Cette épithète, qui avait à l'origine un sens très large, l'ensemble des chrétiens, prit de très bonne heure l'acception d' « universel », puis celle d' « orthodoxe ». L'homélie publiée par Caspari montre comment on fait passer le mot de l'idée d'universel à l'idée d'orthodoxe (§ 20) : « Croyez à l'Église catholique, c'est-à-dire, à l'Église universelle établie dans l'univers, où l'on adore un seul Dieu dans la trinité des personnes et l'unité de la divinité, où l'on possède un seul baptême, où l'on conserve une seule foi. » D'autres passages de Césaire ne permettent pas de douter que la glose n'ait supplanté le sens littéral. N'était-ce pas de la même manière que l'*orbis terrae*, à l'origine nom de la terre, était devenu synonyme d'*orbis terrarum* et avait désigné l'empire romain, dont on faisait par suite coïncider les frontières avec les confins de la planète [3] ? L'orthodoxie imposait le nom du monde à l'Église et ce nom devenait synonyme d'orthodoxie. L'évolution du sens était depuis longtemps terminée ; Césaire avait eu nombre de devanciers, et parmi eux son docteur préféré, saint Augustin, qui avait opposé ce caractère de l'Église orthodoxe aux Donatistes. La formule même de l'homélie se retrouve équivalemment dans des documents africains [4]. Mais on doit constater l'insistance

1. *App.* 264, 2 ; col. 2234.
2. Conc. d'Orange, préambule, éd. Maassen, p. 46, l. 20.
3. Voy. la curieuse dissertation de M. J. H. Schmalz, *Antiharbarus der lat. Sprache*, t. II (Bâle, 1888), p. 597.
4. Voy. par exemple, les expressions employées par saint Augustin, *Contra Cresconium* (vers 406), I, xxix, 34 (*P. L.*, t. XLIII, col. 464). Le point de départ est le texte connu de saint Paul, *Ephes.*, iv, 4. Ce

avec laquelle l'évêque d'Arles répète le qualificatif. Il y a un sens catholique des Écritures [1]; une religion catholique, qui s'oppose à « l'autre religion », c'est-à-dire à l'arianisme [2]; une foi catholique, qui interdit la superstition, qui impose des règles morales aux hommes comme aux femmes [3]. Le mot même devient un simple synonyme de chrétien [4].

La foi catholique est une obligation stricte pour tout homme, quel qu'il soit, « clerc ou laïque, homme ou femme, libre ou esclave » [5]. Chaque vérité doit être l'objet d'une adhésion fidèle et solide [6]. Les parrains et marraines ont la mission d'en avertir leurs filleuls [7]. En cela consiste ce « loyalisme » dont Césaire parle constamment, en répétant à satiété les mots *fidelis* et *fideliter* [8]. Quiconque reste en dehors ne sera pas sauvé [9]. Il est peu d'auteurs, jusqu'à cette époque, qui aient pesé sur ce point avec cette force, cette décision impérieuse, cette autorité absolue qui exclut d'avance toute objection et toute discussion.

A l'Église catholique s'opposent les païens et les héré-

texte est déjà mis en relation étroite avec l'unité divine subsistant dans le Père et le Fils par Hilaire de Poitiers, *De Trinitate*, XI, 1; *P. L.*, t. X, col. 399 suiv.

1. « Absit a sensu catholico ut... Vnde cum grandi cautela fidei considerandum est et timendum ne sequamur litteram occidentem. » *App.*, 272, 5; col. 2254.

2. *De Trin.*, I; voy. plus haut, p. 139, n. 1.

3. *App.*, 279, 3, col. 2272; 289, 3, col. 2292.

4. « Interrogo... te utrum possit Deus una die totum mundum catholicum facere. » Opuscule sur la grâce, l. 72; *Rev. bén.*, t. XIII (1896), p. 437.

5. Homélie publiée par Caspari, plus loin, p. 174, § 21.

6. « Hoc fideliter et firmiter credat Dilectio uestra quia numquam Deus deserit hominem. » *App.*, 22, 2; col. 1786.

7. « Admoneantur... fidem catholicam teneant. » *App.*, 168, 3; col. 2071.

8. Voy. les textes réunis par dom Morin, *Rev. bénédictine*, t. XVIII (1901), pp. 354 et 360.

9. Les textes ont été indiqués plus haut, p. 164, n. 4 suiv.

tiques. Les païens sont une fois ou deux attaqués directement. L'Ancien Testament leur est opposé; car l'antagonisme des juifs prouve que les chrétiens n'ont pu falsifier ces livres de leurs ennemis où leur propre histoire et celle du Christ sont rapportées d'avance [1].

L'énumération des hérétiques, ici et là, dans Césaire, paraît être une formule fixée, empruntée à ses modèles, notamment à saint Augustin : il mentionne les donatistes, les manichéens, les ariens, les photiniens [2]. Il est à remarquer que les ariens sont rarement nommés en dehors de ces énumérations et ne sont pas ordinairement pris à partie sous leur nom : précaution diplomatique vis-à-vis d'un prince hérétique. Les seuls hérétiques que Césaire attaque toujours directement, et comme un danger présent, sont les « très immondes manichéens » ; le substantif ne va jamais sans l'épithète. Il y avait alors, en effet, dans les pays occidentaux une recrudescence de cette vieille hérésie. A Rome, les papes les expulsaient. En Gaule, il fallait préserver les fidèles contre leur propagande [3]. Mais Césaire pensait au moins aussi souvent à l'arianisme, et quand il prodigue les expressions de foi catholique, d'Église catholique, il les oppose mentalement à ce qu'il appelle par euphémisme l'autre religion.

Nous atteignons, par un chemin qui a dû paraître un peu long, un autre caractère de l'activité théologique de Césaire : elle est essentiellement régulatrice et, si l'on osait risquer le mot, administrative. Pour réglementer les intelligences, il n'est que les formules. Les formules de foi sont des symboles ou des documents semblables à des symboles. Quels documents de ce genre peut-on rattacher au nom et à l'influence de Césaire ?

1. Voy. *Statuta*, § 15 ; homélie publiée par Caspari, § 21.
2. *App.*, 10, 3 ; col. 1759.
3. *App.*, 19, 5, col. 1780 ; cf. § 8, 4, col. 1855.

D'abord le premier article des *Statuta Ecclesiae antiqua:* Les *Statuta* sont des canons, une sorte de constitution ecclésiastique. Mis par certains copistes au compte d'un IVe concile de Carthage, les frères Ballerini ont démontré, dans leur édition de saint Léon, que ces statuts ne sont pas africains. M. Maassen a prouvé qu'ils représentaient la discipline d'une église méridionale de la Gaule vers le ve siècle, plus spécialement la discipline d'Arles. M. Malnory a complété la démonstration en les restituant à Césaire. Je tiens l'attribution pour certaine et ne crois pas utile de revenir sur la question. En tête des statuts figurent les règles concernant les ordinations épiscopales et principalement une série de questions sur la foi. Ces interrogations sont tout à fait de même portée et de même teneur que les interrogations posées aux candidats au baptême. Elles sont seulement plus nombreuses et plus détaillées. Elles sont donc essentiellement symboliques. Voici le texte.

[1] Qui episcopus ordinandus est, antea examinetur... [2] si in dogmatibus ecclesiasticis exercitatus et ante omnia si fidei documenta uerbis simplicibus asserat, id est Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confirmans, totamque in Trinitate deitatem coessentialem et consubstantialem et coaeternalem et coomnipotentem praedicans ; [3] si singulam quamque in Trinitate personam plenum Deum et totas tres personas unum Deum ; [4] si incarnationem diuinam non in Patre neque in Spiritu sancto factam, sed in Filio tantum credat, ut qui erat in diuinitate Dei Patris Filius ipse fieret in homine hominis matris filius, Deus nerus ex Patre et homo uerus ex matre carnem ex matris uisceribus habens et animam humanam rationabilem, simul in eo ambae naturae, id est homo et deus, una persona, unus Filius, unus Christus, unus Dominus, [5] creator omnium quae sunt, et auctor et Dominus et rector cum Patre et Spiritu sancto omnium creaturarum ; [6] qui passus est uera carnis passione, mortuus uera corporis sui morte, resurrexit uera carnis suae resurrectione et uera animae resumptione in qua ueniet iudicare uiuos et mortuos. [7] Quaerendum est etiam ab eo si noui et ueteris Testamenti, id est legis et prophetarum et apostolorum, unum eumdemque credat auctorem et Deum ; [8] si diabolus non per condicionem, sed per arbitrium factus sit malus. [9] Quaerendum etiam ab eo si credat huius quam gestamus et non alterius carnis resurrectionem ; [10] si credat iudicium

futurum et recepturos singulos pro his quae in hac carne gesserunt uel poenas uel gloriam ; [11] si nuptias non improbet, si secunda matrimonia non damnet, [12] si carnium perceptionem non culpet ; [13] si paenitentibus reconciliatis communicet ; [14] si in baptismo omnia peccata, id est tam illud originale contractum quam illa quae uoluntarie admissa sunt, dimittantur ; [15] si extra Ecclesiam catholicam nullus saluetur.

(*Statuta Ecclesiae antiqua*, ed. Ballerini, dans Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 879-880.)

Pour la commodité des références, j'ai inséré dans ce texte et les suivants une numérotation de paragraphes. On notera surtout dans ce symbole, à côté des affirmations trinitaires et de la précision de la doctrine de l'Incarnation, l'attribution de la création au Fils (§ 5) ; la mention de Marie, mais non du Saint-Esprit (§ 4), dans l'opération de l'Incarnation ; les mots *passus* et *mortuus*, avec l'omission de *crucifixus* : sur ces points, le questionnaire est en désaccord avec le vieux symbole apostolique : *qui conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria uirgine, sub Pontio Pilato crucifixus et sepultus* (*passus* et *mortuus* sont omis). Pas de mention de la descente aux enfers, ni de l'ascension, ni du Saint-Esprit, ni de la communion des saints : cette dernière omission n'est pas faite pour étonner [1]. En revanche, la réalité de la chair et la dualité de natures dans le Christ sont soigneusement exposées [2] ;

1. Voy. G. Morin, *Sanctorum communionem*, dans la *Revue*, t. VIII (1904), p. 209.

2. Il est intéressant de rapprocher du § 6 le passage suivant d'un contemporain de Césaire, écrit probablement vers le même temps : « Firmissime et nullatenus dubites Verbum carnem factum eamdem humanam carnem semper ueram habere qua de uirgine Verbum Deus natus est, qua crucifixus et mortuus est, qua resurrexit et in caelum ascendit et in dextera Dei sedit, qua etiam uenturus est iudicare uiuos et mortuos. » Fulgence, *De Fide ad Petrum*, xx, 63 (*reg.* xvii) ; *P. L.*, t. XL, col. 773. L'expression employée dans l'homélie publiée par Caspari, § 7 (plus loin), est encore plus voisine de la formule de Fulgence. — Comparez aussi le § 4, *carnem... et animam ...rationabilem* avec une autre « règle » du même ouvrage de Fulgence, xiv, 57 (*reg.* xi), *ibid.*, col. 771.

l'inspiration des deux Testaments est rattachée à Dieu, comme à leur auteur ; la nature primitivement bonne du démon est opposée à sa faute. Nous avons vu que ces précautions visaient, les unes, les eutychiens, les autres, les manichéens. Les paragraphes 11 et suivants paraissent s'attaquer à une secte rigoriste, qui condamnait les secondes noces, et même tout mariage, qui prescrivait des abstinences spéciales, refusait d'admettre les pénitents à la communion, et probablement soumettait à la pénitence, en vue de l'expiation des péchés actuels, les adultes qui recevaient le baptême. Il est bien possible que les manichéens aient à prendre quelque chose pour eux dans cette énumération. On pourrait songer aussi à des survivants du mouvement priscillianiste. Noter enfin la question finale et la liaison établie entre l'Église et le salut.

La nature du document semble se dégager clairement de ces observations. Ce n'est pas un symbole à proprement parler, c'est-à-dire une somme portative de dogmes ecclésiastiques. C'est plutôt une caution que l'Église prend vis-à-vis de ceux qui aspirent à la gouverner. A Rome, l'évêque devra bientôt, s'il ne le fait déjà, déposer des pièces où il consignera ses croyances et ses obligations, et ces pièces s'appellent *Cautio episcopi* dans le *Liber diurnus*. Les interrogations des *Statuta* ont le même but.

Le sermon 244 de l'appendice augustinien est, au contraire, un abrégé de la religion. Il comprend deux parties, dogmatique et morale. Je reproduis ci-dessous la partie dogmatique, n. 1 des Bénédictins, divisée en paragraphes, avec un titre et deux corrections tirées par M. Burn du ms. de Saint-Gall 150, du IXe siècle.

CÉSAIRE, *App.*, 244.

Incipit de fide catholica excarpsum.

[1] Rogo et admoneo uos, fratres carissimi, ut quicumque uult saluus esse, fidem rectam et catholicam firmiter teneat inuiolatamque

conservet. [2] Ita ergo oportet unicuique obseruare ut credat Patrem, credat Filium, credat Spiritum sanctum. [3] Deus Pater, Deus Filius, Deus et Spiritus sanctus ; sed tamen non tres dii, sed unus Deus. [4] Qualis Pater, talis Filius, talis et Spiritus sanctus. [5] Attamen credat unusquisque fidelis quod Filius aequalis est Patri secundum diuinitatem, et minor est Patre secundum humanitatem carnis quam de nostro assumpsit ; [6] Spiritus uero sanctus ab utroque procedens. [7] Credite ergo, carissimi, in Deum Patrem omnipotentem ; [8] credite et in Iesum Christum Filium eius unicum Dominum nostrum. [9] Credite eum conceptum esse de Spiritu sancto et natum ex Maria uirgine, quae uirgo ante partum et uirgo post partum semper fuit, et absque contagione uel macula peccati perdurauit. [10] Credite eum pro nostris peccatis passum sub Pontio Pilato, credite crucifixum, credite mortuum et sepultum. [11] Credite eum ad inferna descendisse, diabolum obligasse et animas sanctorum quae sub custodia detinebantur liberasse secumque ad caelestem patriam perduxisse. [12] Credite eum tertia die a mortuis resurrexisse et nobis exemplum resurrectionis ostendisse. [13] Credite eum in caelis cum carne quam de nostro assumpsit ascendisse. [14] Credite quod in dextera sedet Patris. [15] Credite quod uenturus sit iudicare uiuos et mortuos. [16] Credite in Spiritum sanctum, credite sanctam ecclesiam catholicam, credite communionem sanctorum, credite resurrectionem carnis, credite remissionem peccatorum, credite et uitam aeternam.

Ce sermon débute par des formules semblables à celles du symbole qui porte le nom d'Athanase. Il insiste autant sur la Trinité que le questionnaire des statuts insiste sur l'incarnation et les points débattus avec les manichéens. Il répond donc à d'autres dangers, probablement à l'arianisme. L'accent est au contraire moins marqué sur la composition du Christ. D'autre part, il est beaucoup plus complètement un symbole. Le Saint-Esprit et sa procession y figurent en bonne place. La formule *conceptus de Spiritu sancto et natus de Maria uirgine* se retrouve dans des homélies que l'on attribue à Fauste de Riez. Les mots *passus*, *crucifixus*, *mortuus*, *sepultus* sont conformes à la teneur récente du symbole apostolique. Nous avons déjà remarqué la place accordée à la descente aux enfers. Au § 14, on lit : *In dextera sedet Patris* : Césaire ne connaît pas ou ne juge pas utile l'addition *Dei... omnipotentis*.

En revanche, il ajoute la communion des saints. Un désordre, que personne n'a expliqué de manière satisfaisante s'est produit dans la fin de la formule : la résurrection de la chair est placée avant la rémission des péchés. On pourrait se demander peut-être si l'insertion de la communion des saints n'est pas la cause indirecte de cette interversion.

Les caractères généraux du sermon 244 et de ses formules dogmatiques ont été très bien exprimés par M. Kattenbusch [1] ; la brièveté et la précision du style, l'énergie pressante (*Credite... credite... credite*)[2], l'autorité du ton, l'affirmation de la nécessité de la foi pour le salut, l'union de la foi et des œuvres. Tout cela est conforme à ce que nous savons de Césaire.

Mais la question se complique par la découverte d'autres textes. Caspari, un des savants qui ont le plus contribué à éclaircir l'histoire des symboles, a publié, d'après deux mss. de Paris, une homélie qui comporte deux parties, comme le sermon 244, mais dont la première est assez notablement différente [3]. On va pouvoir en juger. D'autre part, M. Burn a retrouvé, avec des variantes assez grandes, dans trois mss., la partie dogmatique de l'homélie publiée par Caspari. Je joins en note les variantes de ce second texte par rapport à celui de Caspari [4]. Dans ce qui suit, j'appelle *A* le sermon 244 ; *B*, la recension découverte par Burn ; *C*, la recension de Caspari.

1. *Das apostolische Symbol*, t. I (1894), p. 283 suiv.

2. Même répétition, troisième sermon du *Reginensis*, éd. Engelbrecht, p. 346, 11.

3. *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I (Christiana, 1883), p. 283 suiv.

4. Les mss. utilisés par M. Burn sont : *O*, ms. Junius 25, de la Bodléienne d'Oxford, IXe s., provient de Murbach ; *W*, Wolfenbüttel 91, IXe s., provient de Wissembourg ; *M*, Munich 14508, Xe s., provient de Saint-Emmeram de Ratisbonne. Le texte a été publié dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XIX (juillet 1898). p. 180 suiv.

[1-2] Début : *Auscultate expositionem de fide catholica quam si*

[1] Rogo uos et ammoneo, fr. kar., quicumque uult saluus esse, fidem rectam catholicam firmiter teneat inuiolatamque conseruet. [2] Quam si quis digne non habuerit, regnum Dei non possidebit. [3] Credite in Deum, Patrem omnipotentem, inuisibilem, uisibilium et inuisibilium omnium rerum conditorem, hoc est, qui omnia creauit simul uerbo potentiae suae. [4] Credite et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum nostrum, [5] conceptum de Spiritu sancto, natum ex Maria uirgine, hoc est sine matre de Patre deus ante saecula et homo de matre sine patre carnali in fine saeculorum, [6] crucifixum sub Pontio Pilato praeside et sepultum, [7] tertia die resurgentem ex mortuis, hoc est in uera sua carne quam accepit ex Maria semper uirgine. [8] Per ueram resurrectionem resurrexit, postquam diabulum ligauit et animas sanctorum de inferno liberauit. [9] Victor ascendit ad caelos, sedit in dexteram Dei Patris. [10] Inde credite uenturum iudicare uiuos ac mortuos, hoc est sanctos et peccatores, aut mortuos de sepulcris et uiuos quos dies iudicii inueniet uiuentes. [11] Credite et in Spiritum sanctum Deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio. [12] Sed tamen intimare debemus quod Pater deus est et Filius deus est et Spiritus sanctus deus est, et non sunt tres dii, sed unus est Deus, sicut ignis et calor et flamma una res est. [13] Ecce uidemus cereum accensum in quo aspicimus tria inseparabilia esse, ignem, lucem et motum. [14] Ignis persona intellegi poterit Patris, sicut scriptum est : *Deus noster ignis consumens est* (*Hebr.*, XII, 29). Lucem Filius est, sicut ipse ait in euangelio (JN. VIII, 12) : *Ego sum lux mundi huius*. Motum uero Spiritum sanctum qui corda prophetarum ad uaticinium mouebat. [15]... (*Suit un développement*)... [16] Ita ergo, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum Deum esse confitemur, non tres deos, sed unum, ut dixi, unius, inquam, omnipotentiae, unius diuinitatis, unius potestatis. [17] Et tamen Pater non est Filius, et Filius

quis digne non habuerit, etc. — [3] *omnium rerum* om. — *qui : quia* OW. — [5] *sine matre in caelo sine patre carnali in terra, crucifixum*, etc. — [9] *Victor sedit* (*ascendit ad caelos* om.). — [10] Après *uiuentes*, devant le § 11, la recension *B* ajoute : *Et tunc, in illo die, timebunt eum qui non amabant, quando ueniet cum carne sua et parebunt in eo signa clauorum et plaga lanceae ; et qui iniuste iudicatus est ab hominibus per iustitiam iudicabit omnes. Qua fronte uidebunt eum in illo die qui uicem passionis suae non habuerunt aut in martyrio aut in dura paenitentia aut in ieiunio aut in uigilia et in omnibus laboribus ?* Cette addition avec l'expression *qua fronte* et l'énumération finale est sûrement de Césaire, bien qu'il ait pu tirer la première phrase d'un styliste plus expert. — [13-18] Tout ce développement ne se trouve pas dans *B*. A la place : *Pater non est genitus, Filius a Patre genitus est, Spiritus nec genitus nec ingenitus, sed ex Patre et Filio procedit.* Cette phrase me paraît un résumé synthétique,

non est Pater, nec Spiritus sanctus aut Pater aut Filius, sed Patris et Filii et Spiritus sancti una aeternitas, una substantia, una potestas inseparabilis. [17] Ecce duo uocabula dixi, ignem et lumen... (*La comparaison est longuement développée*)... [19] Pater non senior de Filio secundum diuinitatem, nec Filius iunior est de Patre, sed una aetas, una substantia, una uirtus, una maiestas, una diuinitas, una potentia Patris et Filii et Spiritus sancti. [20] Credite ecclesiam catholicam, hoc est uniuersalem in uniuerso mundo, ubi unus Deus in trinitate personarum et in unitate diuinitatis colitur, unum baptisma habetur, una fides seruatur ; [21] et qui non est in unitate Ecclesiae, aut clericus aut laicus, aut masculus aut femina, aut ingenuus aut seruus, partem in regno Dei non habebit. [22] Credite remissionem peccatorum aut per baptismum, si obseruatis legem eius, hoc est abrenuntiationem diaboli et angelis eius et pompis saeculi, aut per paenitentiam ueram, id est commissa deflere et paenitenda non committere, aut per martyrium ubi sanguis pro baptismo computatur. [23] Credite communem omnium corporum resurrectionem post mortem... [24] Non in altera carne surgent, sed in ea ipsa quam habuerunt. [25] Sed tamen resurgent homines iuuenes quasi xxx annorum, licet senes aut infantes transierint, et pulchriora corpora et tenuiora habebunt : [26] ut peccatores aeternas sustineant poenas, et iusti et sancti praemia caelestia in iisdem corporibus possideant.

Les expressions employées dans cette homélie sont de celles que l'on trouve souvent dans Césaire : *Sed tamen intimare debemus* suffirait comme signature. Il y a un écart entre *C* et *A* (le sermon 144). Voici les principales différences : l'addition *omnipotentem* à *Patrem*, comme dans le symbole apostolique ; l'addition *inuisibilem*, conforme à la rédaction la plus récente de ce même symbole ; l'addition *uisibilium et inuisibilium*, qui me paraît tirée du type nicéen de symbole, quoique l'influence de saint Augus-

à la manière de Césaire, de la doctrine exposée par Fauste de Riez, *De Spiritu sancto*, I, ix, p. 115-116 Engelbrecht, doctrine reproduite littéralement par Césaire dans un sermon du *Reginensis* dans le Fauste d'Engelbrecht, p. 344, 17. — [19] *senior Filio... iunior Patre... una potentia est* B. — [20] *uniuerso* (*in* om.). — *unus Deus colitur* (*in... diuinitatis* om.). — [22] *si obseruas* O, *si obseruauerit* W M. — *diabolo* W ¹ O. — [25] *triginta annis* O. — *ex hoc saeculo transierint* O. — *pulchriora et* W M, *et* om. O. — *iusti uero* (*et* om.) O.

tin soit possible[1] ; l'omission de *passum* et de *mortuum*, comme dans le vieux symbole apostolique ; l'addition de *uictor* à la mention de l'ascension, comme dans une formule du *Missale gallicanum* ; l'addition de *Dei* à *in dexteram Patris* ; l'omission de la communion des saints[2]. Enfin, le tout est moins digéré, ne présente pas la belle symétrie et la sobriété du sermon 244. Il y a des développements exagérés. On dirait un premier essai, plus hâtif ; le discours parlé, avec ses digressions et son laisser-aller, avant la rédaction précise et serrée.

Le § 10 réunit deux explications que Césaire trouvait opposées l'une à l'autre dans saint Augustin[3]. Le § 19 offre un autre point de contact avec le même Père[4].

Cette pièce présente deux coïncidences inexpliquées avec un symbole conservé dans l'antiphonaire irlandais de Bangor (VIIe siècle) : *Deum Patrem omnipotentem, inuisibilem, omnium creaturarum uisibilium et inuisibilium conditorem...* ; *Spiritum sanctum, deum omnipotentem, unam habentem substantiam cum Patre et Filio*. Je crois

1. Voy Aug., *Serm.* CCXII, 1 ; *P. L.*. t. XXXVIII. col. 1058 : « Vt credatis in Deum Patrem omnipotentem, inuisibilem, immortalem, regem saeculorum, uisibilium et inuisibilium creatorem ». Ces expressions remontent en dernière analyse à *I Tim.*, I, 17 et VI, 15-16. Mais si Césaire les emprunte à Augustin, il est singulier qu'il choisisse seulement celles qui figurent dans le symbole de Nicée.

2. M. Kattenbusch a très bien vu que l'emploi de *resurgentem* a été déterminé par la structure générale de la phrase. On a voulu éviter *resurrectum*.

3. « In regula fidei confitemur uenturum Dominum iudicaturum uiuos et mortuos : ut non hic intellegamus uiuos iustos, mortuos autem iniustos, quamuis iudicandi sint iusti et iniusti ; sed uiuos quos nondum exiisse, mortuos autem quos iam exiisse de corporibus aduentus eius inueniet. » Aug., *Epist.*, CXCIII, IV, 11 (*Mercatori*) ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 873.

4. « Satis apparet Patris et Filii et Spiritus sancti unam esse uirtutem, unam esse substantiam, unam deitatem, unam maiestatem, unam gloriam. » Aug., *Contra Maximinum*, II, XXIV, 14 ; *P. L.*, t. XLII, col. 814.

que c'est un exemple de l'influence ancienne des livres gallicans sur les livres celtiques. Le passé *sedit* se retrouve en revanche dans des formules gallicanes et, deux fois, dans le *De fide ad Petrum* du contemporain Fulgence [1]. Des retouches ici et là ne sont pas impossibles : *senior de Filio*, *iunior de Patre* sont probablement des altérations de ce genre.

Mais, dans l'ensemble, le document procède de Césaire. Il ne faut pas oublier que sa seconde partie est une reproduction textuelle du morceau correspondant de *A*. Si la partie dogmatique est assez différente, elle présente, par contre, des rapports fréquents avec les *Statuta Ecclesiae antiqua*.

M. Kattenbusch a imaginé que *B* est la forme la plus ancienne ; sortie de Lérins, elle peut être l'œuvre d'Honorat. Césaire s'en est servi pour écrire *A*. Enfin, un troisième personnage, en combinant *A* et *B*, a fabriqué *C*. Malheureusement *B* est, à n'en pas douter, une œuvre de Césaire. De ces trois pièces, c'est celle dont on peut le moins contester l'origine.

M. Burn croit que *B* et *C* sont plus anciens que *A*. Le symbole qu'ils développent est plus rapproché de l'ancienne rédaction du *Credo*. Cette opinion est, à mon avis, confirmée par la parenté de l'homélie *C* (*B*) avec les *Statuta*. M. Burn suppose que l'un des symboles était celui de Châlon, patrie de Césaire ; l'autre, celui d'Arles, sa ville épiscopale. Hypothèse ingénieuse et invérifiable.

Mais ces documents sont-ils le commentaire et le développement exclusifs de tel symbole donné ? Il me semble qu'on peut mieux expliquer l'état des textes si l'on retourne la proposition. Ces homélies n'ont pas un symbole fixe pour point de départ, mais elles tendent vers la rédaction d'un symbole. Elles sont les essais successifs d'un chef

1. *De Fide*, II, 11 ; XI, 17 ; *P. L.*, t. XL, col. 757 et 773.

d'Église qui cherche, dans un esprit pratique, à fournir aux fidèles un abrégé du christianisme moins sommaire que l'ancien symbole, plus compréhensif et moins spécialisé que les formules conciliaires.

Qu'on se rappelle ce qu'est le sermon 244, notre document *A*. C'est une sorte de memento, une synthèse portative du christianisme, de sa morale comme de son dogme. Il ne fallait pas un effort très grand ni pour que les illettrés l'apprissent par cœur ni pour que les autres le copiassent. Ce résumé est très complet. Il est à la fois clair et énergique. Bien loin de paraître le développement d'un texte antérieur, il attend plutôt le commentaire et les explications. Il est le programme parfaitement proportionné d'un cours complet de religion ou d'une instruction un peu longue. La première partie est très habilement rédigée. Le thème fondamental est la nécessité de la foi ; sur ce thème, se détachent les vérités diverses qu'il faut croire. La partie dogmatique reçoit de cette conception une unité harmonieuse qui manquait à *C* et à *B*.

Si l'on trouve juste cette appréciation, on ne pourra se dispenser de voir dans *C* et dans *B* les ébauches successives par lesquelles passe l'œuvre de Césaire avant de s'achever dans *A*. Les trois documents s'emparent des formules symboliques préexistantes, non pour les expliquer, mais pour se les incorporer et pour les compléter. Ce ne seraient pas des œuvres de Césaire si l'on n'y trouvait des traces d'emprunt. Mais il est risqué de vouloir en dégager une formule unique pour chacune d'elles, une formule définie et délimitée. Césaire parle la langue des symboles plutôt qu'il ne transcrit des symboles. Nous n'avons aucun moyen de séparer et de distinguer ce que sa mémoire et le travail de sa réflexion unissaient et fondaient en un précis nouveau. Tout ce que l'on peut tenter en ce sens, c'est de démêler les traces d'un symbole bien connu, le symbole apostolique, sans exclure ni les additions person-

nelles de l'évêque, ni les remaniements, ni les emprunts faits à d'autres formules. Aujourd'hui, dans beaucoup de diocèses français, les curés sont obligés, par les statuts, de lire en deux ou trois fois un *Précis de la doctrine chrétienne*. Ce *Précis* n'est pas un symbole, mais il emprunte aux symboles. Il comprend la morale aussi bien que le dogme. Il me semble que Césaire a essayé de donner aux églises de Gaule un précis de ce genre, facile à apprendre, court à lire, d'une ordonnance adaptée aux commentaires.

Les trois pièces ne sont pas semblables. De l'une à l'autre le plan se modifie. *C*, la première en date sans doute, est une sorte de monstre, avec son développement intempestif et disproportionné sur la Trinité. *B* est amputé de la partie morale. M. Burn a découvert dans un ms. de Rouen le type inverse, constitué par la phrase initiale et la partie morale sans développement dogmatique [1]. Ce sont des essais conservés ensuite pour la commodité des prédicateurs. Car Césaire tient à les approvisionner de sermons variés. Nous avons des doublets pour un certain nombre de ses homélies, et ces doublets sont certainement son œuvre. Il voulait rendre inexcusable la paresse des évêques qui ne prêchaient pas. Mais nos trois documents ont des différences dues à une autre cause. Entre eux, on sent que le temps a dû passer. Les soucis ont changé de nature. La teneur du vieux symbole apostolique a été modifiée. L'écrivain et l'administrateur ont enrichi leur expérience et affermi leur méthode. Les trois textes sont les étapes successives de Césaire à la recherche d'un symbole[2].

1. Burn, *An introduction to the Creeds and to Te Deum ;* Londres, 1899 ; p. 244 : ms. de Rouen *A* 214.

2. Un autre essai, peut-être plus ancien que les précédents, me paraît être la *Veteris cuiusdam theologi homilia sacra*, publiée « ex cod. MS. perueteri Frid. Lindenbrogii nostri » par G. Elmenhorst, dans *Gennadii Massiliensis presbyteri Liber de ecclesiasticis dogmatibus* (Anno Messiae regis aeterni MDCXIV ; 250 pp. in-4° ; Bibl. nat., Inv. C 1812), p. 45-55. Elle débute par un rappel et une répétition des

Y eut-il une dernière étape qui serait le symbole mis sous le nom d'Athanase ? Les recherches de dom Morin le donnent à penser [1]. Il a relevé dans ce texte les expressions qui se retrouvent dans Césaire. Elles sont en grand nombre, et chacune d'elles est documentée par plusieurs références. Le vocabulaire de l'évêque d'Arles est très borné; il a des locutions et des mots qu'il répète à satiété. Il faut peu de temps pour reconnaître à première vue une composition où il a mis la main. Or, le *Quicumque* est un tissu de ces locutions [2]. Si c'était une homélie de

interrogations baptismales. A cela se réduit la partie dogmatique. Là-dessus se greffe tout le reste du sermon, invitation à conformer la vie du chrétien à la foi qu'il professe. On y retrouve les thèmes ordinaires de l'évêque d'Arles : fuite des vices, fréquentation de l'église, renoncement aux pratiques païennes et à la sorcellerie, exercice des œuvres de miséricorde, paiement de la dîme et des aumônes, sollicitude des parrains pour leurs filleuls, nécessité de la pénitence pour les chrétiens coupables de *crimina*, certitude du pardon accordé au pénitent. Le style porte la marque de Césaire comme le fond : *Deo auxiliante*, *ammonet terribiliter*, *rogamus et obsecramus*, *nullus se circumueniat*, *de Dei misericordia*, *sententiam desiderabilem*, etc. Dom Morin attribue donc à bon droit l'homélie à Césaire. Mais les premières pages surtout trahissent des emprunts. Le mot *credulitas*, caractéristique de certains auteurs, Cassien, Fauste, pour désigner le symbole et la foi, ne me semble pas fréquent dans Césaire.

1. *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 347 suiv.

2. « Quicumque uult saluus esse, ante omnia ...teneat catholicam fidem; quam nisi quisque integram inuiolatamque seruauerit absque dubio in aeternum peribit. Fides... catholica... unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate... separantes... Patris et Filii et Spiritus sancti una est diuinitas coaeterna maiestas... quia sicut... ita... singillatim unamquamque personam et Deum et Dominum confiteri... catholica religione prohibemur... in hac Trinitate nihil maius aut minus, sed totae tres personae... coaequales, ita ut per omnia, sicut iam supra dictum est, et unitas in Trinitate et trinitas in unitate... quicumque uult saluus esse,... sentiat... fideliter credat... fides recta... pariter et... ex substantia Patris... humana carne... secundum diuinitatem, minor Patri secundum humanitatem. Qui licet .. non... tamen... unus omnino... Nam sicut... ita... pro salute nostra, descendit ad inferna... omnes homines resurgere habent... reddituri... rationem... Haec est fides catholica quam nisi quisque fideliter firmiter crediderit, saluus esse non poterit. »

l'appendice, nous n'hésiterions pas à l'attribuer à Césaire. De plus, les formules dogmatiques qui ont été fixées pour les siècles dans le symbole d'Athanase se retrouvent dans les homélies de Césaire. Plus d'un lecteur a pu déjà les reconnaître dans nos citations, dans le traité de la Trinité, dans des sermons de l'appendice, dans le sermon 244, dans l'homélie publiée par Caspari et par M. Burn [1]. Même insistance autoritaire, même relief donné à la nécessité de la foi, même attention à définir la nature et les rapports des personnes divines, la composition du Christ, la propriété de la chair des hommes ressuscités, la certitude de la rétribution finale [2]. Ces ressemblances n'auraient pas grande valeur si elles se rencontraient séparément; réunies, elles valent une signature. Ajoutez à ces données internes

1. Voici quelques rapprochements : *Athan.*, 3 : *De trin.*, VII; *App.* 69, 79, etc. ; homélie publiée par ELMENHORST. — 6 : ENGELBRECHT, p. 257, 7; — 7 : *A* 4 ; — 15-16 : *A* 3, *C* 12; *App.* 5, 5; ENG., p. 346, 25 ; — 19 : *Statuta*, 3; *De Tr.*, VII et XII; — 22 : *A* 6, *B* 13 ; ENG., p. 345, 8; — 24 *coaequales* : ENG., p. 340, 27; — 29 : *C* 5 ; — 29 *ex substantia Patris* : *De Trin.*, XII; — 30 : *St.* 4; — 31 : *A* 5, *C* 19, *De Tr.* VIII et IX ; — 33 : *A* 5; — 35 : *St.* 4 ; — 38 *cum corporibus* SVIS : *C* 24, *St.* 9 ; — 40 : *St.* 15. = Dom MORIN, *Rev. bén.*, t. XVIII (1901), p. 339, note dans le *Quicumque* « l'absence de tout trait véritablement caractéristique d'une erreur particulière quelconque ». Ce n'est vrai que d'une manière générale : mais le développement accordé à la Trinité et à l'Incarnation, à la procession du Saint-Esprit et au composé de la personne du Christ, des expressions comme *et Deum et Dominum* (v. 19), *cum corporibus suis* (38), sont les indices de préoccupations spéciales. Sans doute, nous ne les découvrons guère que par l'étude comparée avec les *Statuta* et les autres documents. Peu à peu, le formulaire s'est dépouillé de ce qu'il avait d'occasionnel et d'actualité passagère, pour retenir l'essentiel et le permanent. Malgré ce travail de généralisation et d'abstraction, il est resté assez de souvenirs des controverses sous la majesté indifférente des théorèmes. L'appréciation de dom Morin n'est donc pas pour ébranler nos hypothèses.

2. M. BURN, *An introduction*, p. 144, croit que le symbole d'Athanase qui affirme si clairement la responsabilité humaine (*de factis propriis*, v. 38), proteste contre le fatalisme astrologique des Priscillianistes. Césaire attaque ce genre de fatalisme, en songeant aux manichéens, *App.*, 253, 2, col. 2213.

la présence du *Quicumque* parmi les œuvres de Césaire dans plusieurs recueils de provenance arlésienne [1].

M. Arnold et d'autres ne peuvent supporter l'idée que Césaire aurait mis le nom d'Athanase sur cette pièce [2] : c'est un faux ! Le titre paraît bien, en effet, avoir été dès l'origine : *Fides catholica sancti Athanasii episcopi*. Césaire la cite sous le nom de l'évêque d'Alexandrie [3]. Mais « Césaire avait pour habitude de mettre en tête de ses compilations le nom du Père, de l'écrivain ecclésiastique, dont les ouvrages authentiques ou supposés lui avaient fourni, ne fût-ce que quelques lignes, une sentence, quelques mots même [4]. » Dom Morin en donne des exemples pour Athanase et pour saint Augustin [5]. L'objection témoigne d'une certaine ignorance des idées antiques sur la propriété littéraire. Les anciens avaient le respect de la tradition. L'abréviateur mettait sur son *Epitome* le nom de l'auteur original plutôt que le sien. Les scrupules ont changé de nature. Émile Zola s'interdit d'inscrire les noms de Goyau, Pératé, Fabre sur la couverture de *Rome*.

Le symbole athanasien répond à ce que l'on attend de l'évêque d'Arles. Dom Morin l'a très bien dépeint. « Le *Quicumque* est une sorte de catéchisme élémentaire, destiné à mettre à la portée des esprits, même les moins cultivés, les formules dogmatiques élaborées à la suite des grandes hérésies des IVe et Ve siècles touchant la Trinité et l'Incarnation : le tout avec un certain accent pratique qui ne s'accuse pas au même degré dans la plupart des anciennes professions de foi. » A ce but concourent « la

1. Munich 6298, VIIe-VIIIe s. ; 6344, IXe s. ; etc. Voy. Morin, *l. c.*, p. 361.

2. Arnold, *Caesarius*, p. 313.

3. Dans une homélie attribuée à Césaire par le ms. de Munich 5513 ; G. Morin, *Scuola cattolica* (15 juillet 1891), V, n° 8, p. 677.

4. Morin, *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 362.

5. Pour Athanase, *ib.* ; pour Augustin, dans les *Mélanges de Cabrières*, pp. 116-117.

précision, la clarté, le fini de la terminologie dogmatique, qui supposent un travail déjà long des théologiens [1]. »

La question me paraît résolue. Si les documents, désignés par les lettres *C*, *B*, *A*, représentent des états successifs d'une composition de Césaire, on sera bien tenté de placer l'*Athanasianum* à la fin de la série.

Alors même que ces conclusions devraient être abandonnées, des textes incontestés montrent un des caractères propres de l'activité théologique de Césaire, la tendance à fixer les vérités chrétiennes en formules courtes et précises, effet d'une inspiration essentiellement pratique. Le trait est d'autant plus remarquable qu'il nous est apparu dans la partie la plus spéculative de son œuvre. Quand Césaire scrute la Trinité et la personne de l'Homme-Dieu, il pense toujours à l'homme mortel et pécheur, à ces commerçants, à ces soldats, à ces *idiotae* sans culture, qui forment la masse de ses auditoires, et à côté desquels se montrent seulement de rares *scholastici*. Ce trait prendra un relief croissant à mesure que nous descendrons des sphères de la métaphysique théologique aux régions de la psychologie et de la morale.

Paris.

PAUL LEJAY.

1. *Rev. bén.*, XVIII (1901), p. 339. — Il n'y a pas de morale dans le *Quicumque*. Mais la partie parénétique du sermon 244 ne paraît pas avoir traversé les secousses de la partie dogmatique. Il n'était pas utile de la répéter encore une fois. Pour les prédicateurs qui la désiraient, Césaire tenait dans ses coffres une rédaction séparée de ce morceau, sans parler des ébauches *C* et *A*, précieusement conservées. On ne le prenait jamais sans vert.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES
SUR CÉSAIRE D'ARLES

Rappelons d'abord les dates principales de Césaire. Il est né en 470 ou en 471 dans un domaine rural, sur le territoire de Chalon-sur-Saône, dans l'obédience des Burgondes ariens. Il est catholique de naissance et probablement de souche gallo-romaine. A dix-huit ans, il se fait admettre dans le clergé de Silvestre, évêque de Chalon (484-526). Deux ans après, il s'enfuit à Lérins, gouverné par l'abbé Porcaire. Des raisons de santé l'obligent à séjourner dans Arles où il est bientôt agrégé au clergé. L'évêque Eone lui donne la direction d'un monastère dans une île du Rhône; un peu plus de trois ans après, sur la désignation d'Eone, il le remplace à sa mort (503). Il connaît successivement le régime wisigothique sous Alaric II (503-507), le régime ostrogothique sous Théodoric (508-536) et le régime franc, seul régime catholique. Sous les deux premiers, il doit justifier son attitude politique, à Bordeaux, en 505, à Ravenne, en 513. Il va jusqu'à Rome et voit le pape Symmaque, en 513; il obtient de Symmaque gain de cause contre l'évêque de Vienne, Avit, dans la délimitation des provinces (513), et le rétablissement de la primatie des Gaules en faveur d'Arles (514). Son activité au dehors est marquée par les conciles qu'il préside ou inspire : Agde (506), IVe d'Arles (524), Carpentras (527), IIe d'Orange et IIe de Vaison (529), Marseille (533). Dans son diocèse, il fonde un monastère de religieuses et écrit deux règles, l'une pour les moines l'autre pour les religieuses. Il travaille énergiquement à l'enseignement élémentaire de la religion et à la moralisation de ses ouailles, surtout par des instructions d'un tour simple et pratique. Aucune de ses œuvres ne peut être datée avec certitude. Il meurt le 27 août 543.

Il y a deux ouvrages modernes sur Césaire : Malnory, *Césaire, évêque d'Arles* (Paris, 1894), et Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit* (Leipzig, 1894). Tous deux sont solides et reposent sur une critique judicieuse. Celui de M. Arnold justifie un peu trop la seconde partie de son titre et contient bien des détails étrangers à Césaire. Celui de M. Malnory est très bien composé et a fait la lumière sur un certain nombre de points, comme l'origine des *Statuta Ecclesiae antiqua*.

En 1891, M. Engelbrecht a publié sous le nom de Fauste de Riez un homiliaire provenant de Durlach (Carlsruhe 340, IXe-Xe s.) et qui contient en réalité des sermons d'auteurs variés, quelques-uns de Césaire (dans le *Corpus script. eccles. latinorum* de Vienne). Mais

la plupart des sermons de Césaire sont imprimés dans l'appendice de l'édition bénédictine des sermons de saint Augustin (*P. L.*, t. XXXIX). Voici les principaux : 2 (imité de Fulgence de Ruspe ; Durlach, 18, p. 292 Engelbrecht), 4, 5, 6 (Durlach 19, p. 296 E.), 8, 10, 12, 13 (Durlach 20, p. 300 E.), 15 (*ib.* 21, p. 305), 17, 19, 22, 24, 28, 32, 35, 38, 40, 42, 44, 45, 52, 53, 56, 58, 63 (Durlach 17, p. 289 E.), 66-69, 75-78, 83 (?), 89, 91, 101, 104, 105, 107, 110 (Durlach 12, p. 267), 111, 112, 115 (Durlach 1, p. 223), 116, 129, 130, 140, 141 (Durlach 16, p. 284), 142 (Engelbrecht, p. 323), 146, 149, 168 (depuis le n. 3), 173, 210 (au moins depuis *Imitemur*, n. 4; Durlach 3, p. 232 E.), 224 (*ib.*, 10 ; p. 260, 7), 225, 228, 229, 244, 249 (Durlach 11, p. 262 ; *ib.*, 14, p. 277, 9), 250, 252, 253, 256-261, 262 (Durlach 15, p. 280), 263-267, 269-275, 276 (imité de Fulgence ; Durlach 13, p. 273), 277-279, 281-286, 288, 289, 292-296, 298-301, 303, 305, 307-309, 313, 315.

La plus grande difficulté que présente l'étude de Césaire est la distinction de ses sermons parmi les homélies de toute provenance qui ont été compilées dans les mss. sous des noms divers. Les Bénédictins ont bien indiqué en note les pièces qu'ils croyaient être de Césaire, mais sans donner leurs motifs. Leur travail peut, au surplus, être revisé. M. Malnory a reconstitué quelques-uns des recueils primitifs. Enfin dom Morin a dressé des listes des expressions favorites de Césaire (voy. surtout *Mélanges de Cabrières*, p. 117-121). En étudiant ces listes et quelques homélies, on acquiert vite l'aptitude à reconnaître la main de Césaire. C'est un des cas où la critique interne opère à coup sûr, à cause des perpétuelles redites de l'auteur. Cependant il reste une dernière difficulté. Dans les sermons où Césaire met la main, il adapte et transcrit souvent textuellement des pages entières d'un devancier. Quand nous aurons l'édition critique de dom Morin, il faudra faire la recherche des sources. Mais le problème est surtout de conséquence pour l'étude de la langue et du style. On ne court pas grands risques à mettre au compte de Césaire les idées qu'il emprunte, puisqu'enfin il les emprunte.

Les progrès réalisés dans la connaissance de Césaire ont été dus depuis dix ans à la persévérante activité de dom Morin. Il a publié beaucoup d'inédit et mis en meilleur jour l'œuvre déjà connue.

1. Il a naturellement poursuivi son enquête sur les sermonnaires composés par l'infatigable apôtre. Césaire formait des recueils de sermons à l'usage des ecclésiastiques trop occupés ou peu instruits. Il y insérait souvent de longs morceaux de son auteur favori, saint Augustin ; mais il est facile néanmoins de reconnaître ces pièces, car il n'en est aucune où le prédicateur populaire n'ait mis sa marque.

L'un de ces recueils est aujourd'hui représenté par l'homiliaire de Burchard de Würzbourg. C'est un ms. antérieur au IXe s. conservé à Würzbourg, bibl. de l'Université (Mp. th. f. 28). Un autre ms. du même recueil a existé autrefois, a été dépecé et ne subsiste plus que fragmentairement à Munich (ms. 29047, VIIe-VIIIe s.), Dom M. a décrit cet homiliaire, dans la *Rev. bén.*, XIII (1896), 97, et publié six sermons inédits fort intéressants :

1° *De die tertia in Pascha.* Incipit : *Licet nobis omni tempore, fr. k., et ad dicendum et ad audiendum suauis sit decantatio alleluiae...* Explicit : *et pro uobis et pro aliis aeterna praemia feliciter capietis.* — 2° Sur Luc, VI, 45. Incipit : *Audiuimus, f. k., cum euangelium legeretur, dixisse Dominum ad turbas uel ad discipulos suos.* Explicit : *Vbi uos Dominum sub sua protectione perducat.* — 3° *De his qui filios per aliquas sacrilegas superstitiones habere uolent.* Incipit : *Solent, f. k., aliqui uiri vel aliquae mulieres, cum se uiderint in coniugiis positos filios non habere, nimium contristantur et...* Explicit : *in conspectu eius cum bona conscientia fiducialiter ueniemus.* — 4° *Ammonitio ut fana destruantur.* Incipit : *Gratum nobis est, f. dilectissimi, et maximas Deo gratias agimus quia uos ad ecclesiam fideliter uenire uidemus.* Explicit : *Vt perseuerantes in bono et correcti a malo pariter mereantur ad aeternam beatitudinem peruenire, praestante D. N. I. C.* — 5° *De martyribus et de lunae defectu et de auorsibus uel filacteriis.* Incipit : *Sicut frequenter ammonui, f. k., iterum suggero.* Explicit : *Omnes insidias diaboli fideliter contenditis euitare uel fugere, ad aeternam beatitudinem cum secura conscientia poteritis peruenire, praestante D. N. I. C.* — 6° *De dilectione fraterna.* Incipit : *In multis sanctarum scripturarum locis nos admonet Sp. s.* Explicit : *Quia ipse dixit : Date et dabitur uobis ; dimittite et dimittetur uobis.*

Les sermons 1° et 6° sont de bons exemples de la méthode de Césaire. Pour le premier, l'évêque d'Arles a pris les sermons 256 et 258 de saint Augustin ; pour le sixième, le sermon 211, 1-4. En comparant les deux textes, on voit comment il simplifie, abrège et met les vérités divines à la portée des humbles. Les quatre autres sermons sont l'œuvre entièrement personnelle de Césaire. Les sermons 3°, 4° et 5° sont intéressants pour l'histoire des mœurs.

2. Dans la même revue (*Rev. bén.*, XVI [1899], 241, 289 et 337), dom Morin a analysé un autre recueil de 15 homélies de Césaire. Elles ont été conservées sous le titre d'*Epistulae sancti Augustini* dans le ms. B. N., lat. 2768 A, qui provient de Saint-Martial de Limoges, f° 110, Les extraits et les renseignements fournis par dom Morin ne laissent aucun doute sur le caractère et l'auteur de ces écrits. Une partie, d'ailleurs, en était déjà connue et publiée : n° 3 = Aug., *serm.* app. n° 101 ; n° 5 = *ib.* n° 298 ; n° 6 = *ib.* n° 57 ; n° 7 = *ib.* n° 58. Une autre, n° 13, n'est qu'un extrait du sermon authentique 194 de saint Augustin.

Les autres homélies sont plus intéressantes, parce qu'elles sont plus ou moins des œuvres de Césaire. Même quand elles ne sont guère qu'une adaptation ou une combinaison d'œuvres antérieures, le compilateur les a marquées de son empreinte particulière. Ainsi le n° 1, sur le péché originel, est une adaptation du sermon 151 de saint Augustin, mais avec des précisions hardies sur les suites de la concupiscence. Sont dans le même cas : le n° 2, sur Luc, IX, 23, d'après le sermon 96 d'Augustin ; le n° 4, d'après *Enar. II in Ps. XXV* ; le n° 8, extrait en bonne

partie du *Tract. X in Epist. Ioan.*, n. 1-4, mais avec beaucoup de compléments dus à Césaire ; le n° 9, tiré du même traité, n. 5-7, Le n° 10 a été entièrement rédigé par Césaire, bien qu'il se soit inspiré des sermons 3 et 4 d'Augustin sur le psaume 103. Il s'est inspiré aussi du *Tractatus XI* du Pseudo-Origène pour le n° 12 (*Revue*, V [1900], 158). Enfin le n° 11, sur Samson et Dalila, sur les explorateurs envoyés par Moïse dans la terre de Chanaan, est, jusqu'à plus ample informé, tout à fait personnel. On y trouve, très caractérisée, la méthode exégétique de Césaire.

Dom Morin a publié intégralement, de ce recueil, les textes suivants :

N° 1. *Vnde, fr. car., uel qualiter trahatur peccatum originale, uel qualiter inquietudines ex ipso peccato iugiter patiamur... si etiam a capitalibus criminibus liberi ante conspectum aeterni iudicis apparebimus. Quod ipse praestare dignetur*, etc. — N° 2. *Durum uidetur, fr. car., et quasi graue esse iudicatur illud quod Dominus in euangelio imperauit dicens :* [cf. Luc, ix, 23]... *De qua temptatione Dominus nos sub sua protectione liberare dignetur qui cum Patre*, etc. — N° 4. *Modo, fr. car., cum diuina lectio legeretur, audiuimus Apostolum dicentem :* [cf. *Eph.* iv, 25] ...*magis nobis pariant de sequacitate remedium, quam de transgressione iudicium. Quod ipse praestare dignetur*, etc. — N° 8. *Beatus Iohannes euangelista, fr. car., in epistula sua non solum nobis consolationem tribuit,.. illam dulcem uocem mereamur audire :* [cf. Mt., xxv, 34]... *ad quam beatitudinem nos Dñs sub sua protectione perducat, qui* etc. — N° 9. *Frequenter, fr. car., cum uestra caritate cantauimus psalmum in quo per beatum Dauid nescio quem uobis praeclarum finem insinuat... deliciis caritatis satiari plenius mereamur, praestante Domino nostro*, etc. — N° 10. *Psalmus ille, fr. car., qui per omnem mundum dicitur et in ecclesiis et in monasteriis ad duodecimam horam* [le ps. 103, vv. 19 suiv.]... *magis auxiliante Domino spiritales pennas habentes mereamur cum propheta dicere :* [*Ps.* cxxiii, 7]... *quod ipse praestare dignetur*, etc. — N° 11. *In parte lectionis istius quae nobis ad uesperam recitanda est, fr. car., scriptum legimus quomodo illa mulier crudelis et impia* [Dalila]... *cum iustis et Deum timentibus ad aeterna praemia feliciter ueniemus ; ad quae nos Dominus sub sua protectione perducat cui est*, etc. — N° 12. *Modo cum diuina lectio legeretur, audiuimus dixisse Dominum ad Moysen* [*Num.*, xiii, 3]... *quia et Deo in homine et in homine Deum crediderunt cui est honor et imperium*, etc. — N° 14. *Dominus et Deus noster Ihesus Christus ante passionem suam hac die mysteria quae manere in perpetuum uolebat instituit... ut et animas et corpora uestra immaculata conseruet, non solum sacramento suo, sed etiam iudicio suo.*

3. Dans les *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiés à l'occasion du jubilé épiscopal de Mgr. de Cabrières*, t. I, (Paris, 1899), dom G. Morin a étudié un autre traité de Césaire, *Un écrit de saint Césaire d'Arles, renfermant un témoignage sur les fondateurs*

des églises des Gaules. C'est un traité *De mysteria sanctae Trinitatis*, publié incomplet par dom Tosti et Mai et dont une portion considérable est restituée par un ms. de la Minerve (B IV 18, IXe s.). Dom M. publie la partie inédite. Il prouve ensuite que ce traité est bien de Césaire, en se fondant sur les caractères du style et de la langue.

Le texte inédit contient une phrase amusante, où Daphnus, évêque de Vaison et signataire du concile d'Arles, en 314, est donné par l'excellent Césaire pour le fondateur de l'église de Vaison et un disciple des Apôtres, à côté de Trophime d'Arles, de Saturnin de Toulouse et de Paul de Narbonne. Il est évident que Césaire mettait dans ces souvenirs plus de piété que de critique. Comme le passage n'est pas sans importance pour la critique des documents hagiographiques, je le reproduis intégralement : « Quomodo per totum mundum per apostolos et apostolicos uiros Christus ecclesiam fundauit catholicam, ita in ipsis fundationibus gratia sua cooperante permanet ut exinde divelli nullis unquam persecutionibus potuisset in tantum ut nec ipsis temporibus quibus imperatores uel reges religionis alterius ecclesiam catholicam totis uiribus impugnabant, fundamentum quod apostoli posuerunt aut inuadere praesumpserint aut inuadere potuerint... In Smyrna etiam, ubi sanctus Polycarpus successor apostolorum fuit episcopus, ecclesia catholica priuilegium tenet. Similiter et illas omnes ecclesias quibus apostolus Paulus scripsit, numquam uel potuerunt uel praesumpserunt alterius religionis principes occupare. In Galliis etiam ciuitas Arelatensis discipulum apostolorum sanctum Trophimum habuit fundatorem, Narbonensis sanctum Paulum, Tolosana sanctum Saturninum, Vasensis sanctum Daphnum. Per istos enim quattuor apostolorum discipulos in uniuersa Gallia ita sunt ecclesiae constitutae ut eas per tot annorum spatia numquam permiserit Christus ab aduersariis occupari, implens promissionem suam quam dixerat : (Mt. XVI, 18) : *Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi*, id est haereticorum sectae, *non praeualebunt aduersus eam.* » Daphnus est le premier évêque de Vaison connu par des documents et il l'est seulement par sa signature de 314.

Dom Morin n'a publié que la partie inédite du traité. Pour avoir le texte complet, il faut y joindre Mai, *Noua Patrum bibliotheca*, t. I (Rome, 1852), p. 407 et Reifferscheid, *Bibliotheca Patrum italica*, t. I, p. 174, note 5. On ne peut concevoir rien de plus incommode. Il n'en eût cependant guère coûté de réimprimer les parties déjà connues. Mais Mai s'arrête au milieu d'une phrase et dom Morin achève la phrase sans copier le commencement !

4. Dom Morin a retrouvé dans un ms. de Saint-Martial (Paris, B. N. 2034, XIe s.) et publié un autre traité dogmatique de Césaire. Il était resté inédit jusqu'à maintenant (*Rev. bén.*, XIII [1896], 433). C'est un opuscule dirigé contre les semipélagiens : *Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam, aliis non det*. On y voit clairement que Césaire pensait comme saint Augustin

sur le sort des infidèles et des enfants morts sans baptême. Il les damne très délibérément, *pereunt in aeternum* (l. 91). Il existe un autre ms. Vat. 491.

Incipit : *Secundum scripturas ueteris uel noui Testamenti praecipue iuxta auctoritatem euangelicam et praedicationem Pauli apostoli insinuantibus Dei gratiam absque ulla Dei timore solent aliqui respondere.* Explicit : *Efficetur illi pharisaeo similis qui pro eo quod de suis meritis gloriatus est, scriptum est de illo : qui se exaltat humiliabitur.*

5. Un second document de la controverse semi-pélagienne a été publié par dom Morin : *Un travail inédit de Saint-Césaire, les « Capitula sanctorum Patrum » sur la grâce et le libre arbitre* (*Rev. bén.*, XXI [1904], 225-239). C'est un recueil d'extraits conservé dans le ms. 16 de Vienne, écriture supérieure (VIIIe-IXe s.). Pour dom M., il représente un travail destiné par Césaire à justifier la doctrine du concile d'Orange (529). Ce formulaire fut annexé aux actes. Une note, conservée dans le ms. de la collection de Saint-Maur (Paris, lat. 1451), doit à la fin faire mention de ces *Sententiae*. Cette note était comme la table du dossier constitué par Césaire et comprenant : la note (Maassen, *Concil. aeui merow.*, p. 45) ; la décrétale de Boniface II : *Per filium nostrum Armenium* ; les actes du concile d'Orange ; les *Capitula sancti Augustini in urbem Romam transmissa* ; les *Capitula Sanctorum Patrum*. Ces derniers textes sont des citations de seconde main en général. A noter que l'hymne *Hic est dies uerus Dei* est déjà mis sous le nom d'Ambroise (cf. règle des religieuses, *AA. SS.*, ian., nouv. éd., t. II, p. 17).

6. Parmi les pièces que M. Krusch a condamnées avec son ordinaire rapidité, se trouve le testament de Césaire d'Arles (Bréquigny, I, 104). Dom Morin, *Rev. bén.* XVI (1899), 97, a soumis les objections de M. Krusch à un examen attentif ; il a réédité le testament, dont le texte repose malheureusement sur des sources fort incertaines ; il a enfin étudié le style et les données du morceau. Il ressort de là que la thèse de M. Krusch n'est pas fondée.

Incipit : *Pax ecclesiae Arelatensi. Caesarius episcopus, presbiteris et diaconibus...* Explicit : *Omnes cubicularios meos tibi, domne episcope, coram Deo et angelis eius commendo.*

Paris.

Paul Lejay.

RELIGIONS DE L'INDE[1]

COWELL, LE NYAYAKUSUMANJALI ET LE THÉISME PHILOSOPHIQUE, LES BHAKTISUTRAS ET LA DÉVOTION KRSNAITE.

Cowell fut un des représentants les plus sympathiques de l'Indianisme ; le livre récent, dans lequel sont réunis un grand nombre de lettres et de documents sur sa longue et féconde carrière à Calcutta et à Cambridge, mérite mieux qu'une mention [2]. Merveilleusement au courant de toutes les littératures modernes et anciennes, citant pêle-mêle Rabelais, Cervantes, Cicéron, Platon ou les Pères de l'Église, aussi à l'aise dans le monde iranien que dans le monde hindou, grammairien, philologue, littérateur et théologien, « a great scholar » et en même temps, comme son ami, Edward Fitz-Gerald l'écrivait à Tennyson, « a great boy », par cette vertu bien anglaise d'un enthousiasme renouvelé, Cowell unissait aux qualités essentielles du « scholar » des préoccupations religieuses qui sont très répandues dans le milieu anglican. Il s'en ouvrait à Max Müller, — lequel, pour le dire en passant, manqua dans une certaine mesure de la haute probité scientifique et morale que nous admirons dans son ami [3]. « Je pense souvent, lui écrivait-il, que notre grande épreuve, par le temps qui court, est de conserver pour Dieu, en dépit des opinions contradictoires, la confiance de notre enfance ; telle est aujourd'hui l'épreuve de la foi ; c'était jadis la persécution. » Cette lettre est de 1897. En 1863, à Calcutta, comme il lisait Comte, — tout en multipliant ses leçons d'histoire anglaise, et ses conférences de toute espèce, et notamment les leçons du dimanche, cours de catéchisme donné aux indigènes dans un local, loué à ses frais, à côté du collège officiel. — « Je crois, écrit-il à sa mère, que l'orgueil humain atteint son maximum quand Comte soutient « qu'il « n'est plus vrai que les cieux racontent la gloire de Dieu ; c'était « bon pour les siècles d'ignorance ; ils ne disent plus aujourd'hui que

1. Voir *Revue*, t. VI (1899, p. 70). Je m'étendrai assez longuement sur quelques-unes des formes de la religion indienne, et donnerai, chemin faisant, la bibliographie (sources et traductions).

2. *Life and letters of Edward Byle Cowell* (1826-1903), by George Cowell, Londres, Macmillan, 1904. — Il est regrettable que l'auteur n'ait pas pris la peine de composer une biographie : ce volume n'est qu'un recueil, très précieux du reste, de matériaux. La vie de Cowell, il est vrai, est surtout l'histoire de ses livres ; un orientaliste seul peut l'écrire ; et, à en juger par le nombre invraisemblable des fautes d'impression, M. G. Cowell n'est rien moins qu'indianiste. — La bibliographie (appendice III) est très complète.

3. Voir la notice biographique de l'*Athenæum*, n° 3810 (3 nov. 1900).

« la gloire de Newton et de Laplace. » Le grand remède contre l'épidémie contemporaine du doute, c'est, poursuit Cowell, de prendre un intérêt personnel dans la lutte contre le mal : quiconque veut sauvegarder la clarté de son intuition spirituelle doit s'efforcer et *faire* quelque chose pour que ses convictions soient vivantes ».

Cowell fit quelque chose, sans qu'il y ait rien dans son œuvre de strictement apologétique ; il croyait que les faits parlent assez d'eux-mêmes et qu'on doit servir la vérité en décrivant, en faisant connaître les religions telles qu'elles sont. L'Indianisme, s'il ne sert qu'à l'amusement de quelques érudits, est chose assez vaine. Cowell en était persuadé, et nul plus que lui n'a contribué à vulgariser, non pas, comme Max Müller, des hypothèses, des systèmes qui se cherchent encore et ne sont pas sûrs de se trouver, mais des données positives et historiques [1]. Tout, dans l'Inde, l'intéresse [2] : mais il n'est pas surprenant qu'il marque une sympathie peu commune pour les écoles savantes qui se firent dans le pays classique du panthéisme et de la mythologie, les champions du théisme et de la dévotion raisonnable. Dans la préface de la traduction du *Sarvadarçanasaṁgraha* ou « Résumé de tous les systèmes [3] », il cite et prend à son compte une audacieuse comparaison de Clément d'Alexandrie : « La vérité est une, l'erreur a mille aspects : semblables aux Bacchantes emportant les membres déchirés de Penthée, les « hérésies » du Grec et du Barbare se vantent de posséder la vérité dont elles détiennent des lambeaux arrachés, comme au hasard ; — mais le soleil, en se levant, illumine toute chose ». Ainsi, portant dans son esprit et dans son cœur le miroir intact où la vérité se révèle, aimait-il, comme les anciens philosophes chrétiens avec lesquels il a plus d'un point de contact, à suivre les démarches hésitantes de la sagesse humaine dans la recherche indéfinie. L'amour du sanscrit et de l'Inde n'était pas pour troubler le verdict du lettré délicat, et jamais il n'aurait, comme un célèbre « palisant », défini le *Milinda*, dialogue bouddhique d'ailleurs remarquable, comme le plus beau morceau de littérature philosophique [4] ; mais c'est avec un soin scrupuleux et une rare sagacité qu'il s'est ingénié à rendre intelligibles des traités compacts et abstrus, comme le *Nyāyakusumāñjali*, « Offrande fleurie de logique », petit ouvrage qui établit l'existence d'un dieu personnel, — « bien qu'il soit aussi inférieur au dixième livre des Lois de Platon ou au douzième des Métaphysiques d'Aristote que la philosophie hindoue est, dans

1. Cowell n'a jamais négligé le grand public ; il a traduit tous les textes qu'il a édités.

2. Drames, romans, légendes palies. — En collaboration avec ses élèves, *Harṣacarita* (F. W. Thomas), *Kādambarī* (Mlle C. Ridding).

3. En collaboration avec A.-E. Gough (Luzac, Trübner Oriental Series, 1882, réimpression 1894). — *Stromates*, I, 18.

4. Le *Milindapanha* met en scène le roi indo-grec Ménandre et un docteur célèbre Nāgasena. Admirablement traduit par M. Rhys Davids, *Sacred Books of the East*, XXXV et XXXVI.

son ensemble, inférieure à celle de la Grèce » ; — et il nous a rendu un service analogue en traduisant les *Bhaktisūtras*, « Aphorismes de la dévotion » [1]. Nourri de fortes études classiques, familier avec tous les grands génies de l'Occident, et ayant quelque chose d'un maître dans sa manière d'apprécier, d'après un canon inflexible, la forme et le fond, Cowell n'est pas suspect de partialité pour l'incohérence des styles et des pensers hindous. Mais, si je ne me trompe, le sens du divin, qui marque fortement toutes les productions de l'Hindoustan, et cette surabondance d'imagination pour le décrire et l'embrasser pratiquement, rachetaient aux yeux de Cowell bien des imperfections et des misères; — et je crois rendre en quelque sorte un hommage à la mémoire du grand professeur anglais en m'occupant aujourd'hui de deux des ouvrages les plus caractéristiques de sa pensée intime, et des vastes problèmes d'histoire religieuse auxquels ils se rattachent étroitement.

Le *Nyāyakusumāñjali* nous fournira l'occasion d'étudier le théisme philosophique; il n'a rien perdu de son intérêt, car si on travaille actuellement à déterminer le rôle de son auteur, Udayana, dans la controverse bouddhique, on ne s'occupe pas moins de la publication des textes de l'école théiste; les *Bhaktisūtras* appartiennent, par leurs origines, à la religion populaire et à la philosophie transcendante des brahmanes; ils sont dans un rapport étroit avec la *Bhagavadgītā* qui a été l'objet, ces derniers temps, de travaux intéressants.

I

On raconte d'Udayana, « une de ces étoiles fixes du firmament littéraire de l'Inde dont il est difficile de déterminer la parallaxe », — ainsi que s'exprime ingénieusement Cowell, — une légende assez curieuse [2].

1. Dans le même ordre d'idées, plusieurs chapitres du *Sarvadarçana*.

2. *The Kusumānjali or Hindu proof of the existence of a Supreme Being by Udayana Acārya*, edited and translated by E. B. Cowell, *Bibl. Indica*, 1884.

Avec vraisemblance, Cowell place Udayana au XIIe siècle : « C'est quelque chose de savoir que l'auteur du *Kusumāñjali* fut peut-être un contemporain inconnu d'Abailard ». — L'école du Nyāya (ou de la Logique), à laquelle il appartient, est caractérisée par la netteté de ses opinions théistes. Udayana commente Vācaspati, qui est sans doute du XIe siècle. La *Nyāyakandalī*, de Çrīdhara, est de 991 A. D. — L'argumentation de ces docteurs que nous allons résumer, remonte peut-être beaucoup plus haut. Vatsyāyana, qui dit textuellement « le Seigneur est pour les créatures ce qu'un père est pour ses enfants », ne peut pas être postérieur à Dignāga, champion du Bouddhisme et un des organisateurs du syllogisme; ceci nous transporte, suivant toute apparence, au début du VIe siècle. La thèse de l'existence d'un dieu personnel est partie intégrante des « livres classiques », recueils de formules laconiques, de Gotama (système du Nyāya) et de Patañjali (système du Yoga, ou de l'union, ou de la « délivrance » par l'extase); et ces formules (*sūtras*) sont très anciennes. Ceux qui identifient le Patañjali philosophe et le Patañjali grammairien, et qui se tiennent pour assurés de la date de ce dernier, doivent assigner au théisme philosophique une date aussi reculée que le IIe siècle avant notre ère. Mais, je le répète, l'analyse qu'on va donner du théisme ne vaut que pour Çrīdhara, Vācaspati et Udayana : la polémique de Çāntideva (VIIe siècle) et des bouddhistes donne cependant un témoignage probant pour une élaboration plus ancienne du système.

Impuissant à persuader son adversaire bouddhiste et athée, par les arguments de l'école, il propose un « jugement de dieu ». Les deux logiciens se précipitent du haut d'un rocher. Le bouddhiste, en tombant, proclama le grand axiome de Çākyamuni, à savoir la « momentanéité » et le néant de tout ce qui est « composé », et cet axiome fut à nouveau démontré par sa mort ; Udayana, invoquant les Vedas, n'eut pas une égratignure. Là-dessus, il se rendit, pour y faire ses dévotions, au temple de Jagernath, c'est-à-dire du Protecteur du monde, *Jagannātha* : les prêtres lui refusèrent l'entrée ; encore que ce fût pour le bon motif, Udayana s'était rendu coupable d'un meurtre. Le fougueux polémiste ne toléra pas cet affront, et, versant sa colère dans une stance ironiquement blasphématoire : « Tu me dédaignes, ô Dieu, dans l'ivresse de ta toute-puissance ! mais qu'un bouddhiste se présente, si tu existes, c'est bien à moi que tu le dois ! » Par le fait, — et sans vouloir mettre en doute la piété de notre théologien, sur la foi de cette historiette à coup sûr fantaisiste et dont la première partie a quelquefois pour héros Çaṁkara, — il faut reconnaître que le dieu personnel, si vivant, si actif, si passionnément adoré et raconté dans les religions populaires, fait assez triste figure dans la philosophie pure ; s'il existe, c'est bien à la virtuosité des Udayanas qu'il le doit. On ne s'en étonnera pas si on considère dans quels termes se pose le problème moral et métaphysique.

Il nous faudra reprendre les choses d'un peu loin et interroger, non seulement Udayana, mais encore les autres maîtres du théisme, notamment Vācaspatimiçra dont un livre capital a été récemment publié [1].

L'Offrande fleurie débute dans des termes excellents : « Il s'agit d'un Être que tous les hommes adorent, quel que soit le but qu'ils poursuivent, richesse, amour, justice ou délivrance, qu'on l'appelle Çiva, Viṣṇu, Grand-Père, Ame du sacrifice, Omniscient, « Celui qui « est établi par la convention du monde » (définition des matérialistes), « Celui qui est tout ce qu'on pense dignement de lui », cet adorable Çiva que tout le monde confesse être universellement reconnu par tout le monde, comme le sont les castes, les lois de famille, les coutumes sociales, peut-on douter de son existence et quel besoin de la démontrer? Cependant la recherche logique que nous allons entreprendre peut être

1. *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā*, dans *Vizianagaram Sanskrit Series*, XIII, Bénares, 1898, p. 420 et suiv. — Nous utilisons notamment *Nyāyakandalī* de Çrīdhara, *ibid.*, IV, 1895, *Nyāyasūtrabhāṣya* de Vātsyāyana, *ibid.*, IX, 1896, *Nyāyavārttika* d'Uddyotakara, *Bibl. Indica*, 1897, *Advaitabrahmasiddhi*, *ibid.*, 1890 ; *Bodhicaryāvatārapañjikā*, IX, 115-126, où les objections bouddhistes sont formulées avec vigueur. — Parmi les sources européennes, outre les ouvrages de Barth et de Hopkins dont il a été question dans notre première chronique, Max Müller, *The six systems of Indian Philosophy*, seconde édition, Londres, Longmans et C° 1903 (bourré de faits, mais inégal) ; Deussen, *Das System des Vedānta* (1883) et le premier volume de son Histoire générale de la philosophie ; *Sarvadarçanasaṁgraha*, traduit par Cowell et Gough.

appelée une méditation de Dieu, et si nous suivons l'enseignement de la révélation cette recherche sera réellement une adoration ».

Mais l'auteur ne se maintient pas à ce niveau. De même que les questions théologiques s'embrouillent chez nous de considérations multiples et parfois hétérogènes, de même dans l'Inde les champions de Dieu (*Içvara*) sont liés à des doctrines touffues et qui sont pour nous plus qu'étranges. Les mêmes énigmes se posent qui ont préoccupé Kant et les théologiens. Quelle est la nature du verbe révélé et de la parole en général ? Quelle est l'autorité des moyens de connaissance ? Dans quelles conditions un syllogisme est-il probant ? Les logiciens, surtout, ont poussé très loin l'analyse dans cette direction ; et tandis qu'ils admettent sans contestation des affirmations surprenantes ou mal soutenues, ils s'embarrassent de subtilités presque inintelligibles pour nous.

Les théistes sont surtout paralysés par les axiomes, par les dogmes qui dominent la vie religieuse de la Péninsule presque dès le début de l'époque historique.

Tandis que le problème de la survie ou de l'immortalité consciente se soude, en Occident, à celui de l'existence d'un dieu personnel, l'Inde désassocie les deux questions. On peut dire que l'énigme de la survie n'existe pas pour elle. Sans doute, on connaît des sceptiques matérialistes : ils étudient les rapports de la pensée et du corps : le principe vivant est-il distinct du corps ? est-il identique au corps ? la pensée n'est-elle pas produite par le mélange des éléments, de même que la fermentation communique à l'eau de riz une vertu enivrante ? De là à dire que les brahmanes ont inventé les dieux et les sacrifices pour y trouver un gagne-pain, il n'y a qu'un pas qui fut franchi et une littérature « voltairienne » s'est formée, mise ironiquement sous le patronage de Bṛhaspati, chapelain des dieux et « maître de la prière » [1]. « Vous justifiez le meurtre des animaux dans le sacrifice sous ce prétexte que les victimes renaîtront dans quelque ciel : pourquoi ne sacrifiez-vous pas, pour leur plus grand bien, vos parents et vos amis ? Les sacrifices sont utiles pour l'autre vie, dites-vous ; nous n'en savons rien, ni vous non plus ; mais nous savons que les sacrifices faits en vue de la pluie, en vue de la naissance d'un fils, échouent piteusement » [2]. — Un agnosticisme plus spécieux se dissimule, çà et là, dans le Bouddhisme. Le Bouddha ne nie pas la valeur de la déduction et du raisonnement, ainsi que font les matérialistes qui ne croient qu'à ce

1. De même le Bouddha est reconnu comme une « descente » (*avatāra*), une « incarnation » de Viṣṇu. Les brahmanes supposent que les doctrines de leurs ennemis, qui s'enorgueillissent de vieilles traditions et de miracles non suspects, ont été prêchées par Dieu lui-même en vue de perdre les méchants.

2. Sur les *Cārvākas* ou matérialistes, M. Müller, *Six Systems*, p. 94, R. P. Dahlman, *Die Sāṃkya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre*, Berlin, Dames, 1902 : le premier chapitre du *Sarvadarçanasaṃgraha*, *Advaitabrahmasiddhi*, p. 119. — L'orthodoxie a deux marques distinctives : reconnaître le fruit des actes (et par conséquent la survie), vénérer le Veda et se réclamer du Veda.

qu'ils voient [1] ; mais, du moins dans quelques-uns des discours qu'on lui prête, il écarte toutes les questions d'ordre métaphysique, toutes celles qui regardent le passé et l'avenir ; il ne veut connaître que la vie présente ; il soutient que la meilleure recette de la vie heureuse, c'est la robe de moine et l'obéissance aux préceptes d'hygiène morale par lui-même formulés. En un mot, et dans une traduction plus claire à coup sûr que le *sūtra*, mais que je crois fidèle : « Que la religion, que la vie de religieux soit utile dans une autre existence, je ne sais ; mais elle est indispensable au bonheur de la vie présente [2]. »

Mais encore qu'il y ait eu des négateurs ou mécréants (*nāstika*) [3], ce n'est pas parmi eux que les théistes trouvent de sérieux adversaires : l'Inde croit séculairement, universellement, qu'aucun acte ne reste stérile, que le bien est récompensé, le mal puni ; et le dogme de la survie, c'est-à-dire, depuis l'époque post-védique, de la renaissance, de la métempsychose, est l'axe même de la vie religieuse et sociale. Mais cette croyance spontanée, et en quelque sorte primitive, à l'efficacité de l'acte constitue, nous allons l'expliquer, sinon une objection contre l'existence de Dieu, du moins une cruelle entrave pour les philosophes théistes.

Comment, et depuis quand, et pour arriver à quel terme, et sous quelle tutelle, se produit en effet la transmigration des âmes à travers les multiples apparences qu'elles revêtent pour leur souffrance ou pour leur joie ? Depuis un temps infini, les êtres s'acheminent d'existence en existence afin de *manger* le fruit de leurs actes ; de tout acte se dégage une force secrète qu'on appelle l'invisible (*adṛṣṭa*), et cette force, quand elle est venue à maturité, donne naissance au fruit. Et si ce processus n'a pas de commencement, il n'aura de fin que dans une seule hypothèse, — à savoir si l'agent s'abstient d'actes inspirés par le désir ou la haine ; si, en d'autres termes, il demeure inactif : l'absolu détachement de tout désir, de tout sentiment du moi, de toute idée, n'empêchera pas les actes anciens de mûrir ; mais quand ils auront mûri, et que l'équilibre sera établi, alors le moi, s'il est composé, comme le veulent les bouddhistes, se dissoudra en ses éléments ;

1. Sur cette question, voir notre traduction du *Bauddhadarçana* (système des *bauddhas*, disciples du Buddha), 2e chapitre du *Sarvadarçana*, dans *Muséon*, N. S., t. III).

2. Voir, sur ce point, Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha* (*Sacred Books of the Buddhists*, II, Londres, H. Frowde 1899), et mes remarques, *Dogmatique Bouddhique*, I (*Journ. Asiat.*, 1902, II).

3. On les appelle *Lokāyatas* ou « mondains », et le terme n'est peut-être pas sans analogie avec celui de « libertins ». Voir cependant Rhys Davids, *Dial. of the Buddha*, p. 166 et [Cecil Bendall], *Athenæum*, n° 3792, 1900, 30 juin. — Le bon sens hindou, ici proche parent du bon sens occidental, oppose à l'imprudence des « négateurs » une remarque tant soit peu « pascalienne ». Il y a un *çloka* qui dit : « Quand bien même l'existence d'une autre vie serait douteuse, les hommes prudents seront vertueux ; s'il n'y a pas d'autre vie, qu'y perdront-ils ? s'il y a une autre vie, le mécréant est perdu ! » (*Advaitabrahmasiddhi*, p. 128). Et comme le dit un proverbe « Pour savoir ce qui est bien, ce qui est péché, les hommes, les *outcasts* eux-mêmes n'ont que faire des livres. »

s'il est un, comme le croient les brahmanes, ou bien s'enfermera dans un isolement définitif et inconscient (*Sāṁkhya*), ou bien se perdra dans le grand tout, sa vie individuelle et consciente étant abolie (Vedānta) [1].

Encore que le monde retourne périodiquement dans le chaos, les âmes ne sont pas atteintes par cette catastrophe : et c'est pour elles, en vertu de leurs actes, et parce que ces actes n'ont pas été complètement rémunérés, qu'un nouveau cosmos s'organise.

Il est aisé de s'en rendre compte, l'hypothèse d'un dieu personnel et souverain devient dès lors surabondante, et par conséquent caduque. Les dieux ne sont que des âmes, élevées, au cours de leurs transmigrations, à une puissance surhumaine [2] ; le véritable dieu, organisateur du monde, c'est la loi suprême de la rétribution des actes. L'Inde, j'entends l'Inde âryenne, a toujours cru à la Loi, que les Vedas appellent le *ṛta* ; la question est de savoir si cette loi a un gardien, un support ; si elle existe personnellement, distincte des actes à la rétribution desquels elle préside, des destinées dont elle fait infailliblement la répartition. Et dans l'ensemble, le Brahmanisme ancien répond par la négative.

L'hypothèse rationaliste que nous venons d'esquisser complète la vue unitaire du panthéisme qui refuse toute personnalité à l'être en soi, un

1. En d'autres termes, et pour mieux mettre en lumière l'originalité de ces « philosophouménes », l'Inde s'est formé cinq conceptions différentes du moi :

1. Cārvākas. Le moi n'est que la sécrétion du corps, un « épiphénomène » sans consistance ni durée.

2. Bouddhistes. Le moi est composé de cinq éléments, forme, connaissance, sensation, etc., qui sont liés ensemble par la connaissance, laquelle forme une trame ou série (*saṁtāna*) susceptible de s'interrompre, mais qui, conformément à la loi de l'acte et du fruit, n'est aucunement atteinte par ce que nous appelons mort. Elle sera interrompue quand le fruit de tous les actes sera mangé.

3. Sāṁkhya. L'âme (ou mâle, *puruṣa*) est un principe éternel ; il y a une infinité d'âmes ; le moi est constitué par l'alliance d'un *puruṣa* et de la nature (*prakṛti*), de laquelle nature relève l'intelligence (*buddhi*). Cette alliance donne au *puruṣa* l'impression qu'il agit et qu'il souffre ; elle est durable ; elle se dissout dans les mêmes conditions où prend fin la « série » des bouddhistes. Le *puruṣa* entre alors dans l'immobilité qui lui est essentielle.

4. Vedānta moniste. L'âme individuelle = l'Être impersonnel (*brahman*) ; le moi est créé par l'illusion (*māyā*) que l'Être a d'être personnel. L'illusion prend fin dans les conditions susdites.

5. Vedānta à tendances dualistes. L'âme est un fragment ou une émanation réellement distincte de l'Etre ; elle y retourne comme il a été dit.

Si on excepte celui des Cārvākas, on voit que les quatre autres systèmes sont d'accord pour l'essentiel tant en ce qui concerne l'évolution actuelle des êtres à travers les existences diverses (*saṁsāra*) qu'en ce qui regarde la délivrance (*mokṣa* ou *nirvāṇa*), car l'isolement des Sāṁkhyas, le *nirvāṇa* bouddhique, le retour en Brahman, ce sont là des données superposables. Elles comportent néanmoins des nuances qui expliquent les divergences de la scolastique.

Nous examinons ici, non pas la question du *mokṣa*, mais celle du *saṁsāra*. D'accord sur la loi de l'acte, les écoles tantôt admettent, tantôt nient l'existence d'un Dieu qui préside à l'accomplissement de cette loi et à la confection du monde qu'elle sollicite.

2. C'est ainsi que l'on voit les dieux, inquiets des austérités de quelque pénitent (*yogin*), employer toutes leurs ressources, et notamment les charmes de leurs nymphes (apsaras), pour le détourner de ses saintes occupations ; car un modeste fakir peut, du jour au lendemain, détrôner Indra ou ses comparses.

et innombrable, qui s'appelle âme ou *ātman* en tant qu'il s'individualise dans le moi humain, dieu ou *brahman* en tant qu'il est le récipient comme le contenu de l'univers. D'autre part, elle n'est qu'un aspect, ou une transformation, de la vieille conception sauvage qui identifie le mot et la chose signifiée, prête une valeur magique à l'incantation et au geste, conception que les Brāhmaṇas [1] ont développée à l'excès et dont l'école dite de la Mīmāṁsā (= recherche, exégèse) a fait une théorie aussi cohérente qu'elle est compliquée. Tout existe par et pour le sacrifice ; le Veda, qui contient les règles, est éternel, révélé d'âge en âge par sa propre vertu. Le *Brahman* ici, plutôt que l'être, est la parole, le *mantra* ou formule ; il est aussi le principe de la caste brahmanique.

Mais l'École doit compter avec le peuple, la raison avec la foi. Parallèlement à cette doctrine où la philosophie transcendante tire parti des vieilles cosmogonies, de la magie, d'une psychologie rudimentaire, une autre doctrine, très ancienne, car elle est seule, ou presque seule, représentée dans la partie la plus archaïque des Vedas, vit et se développe : Varuṇa est le support et le gardien de la loi éternelle. Le raisonnement, ici aussi, viendra appuyer la foi populaire. On constate, sans pouvoir déterminer la date et les circonstances du phénomène, que tous les rationalistes (*tārkikas*), nominalistes du Bouddhisme, naturalistes du Sāṁkhya, monistes du Védantisme, mystiques du Yoga, introduisirent dans leurs systèmes, d'ailleurs cohérents et complets, l'hypothèse superflue d'un dieu plus ou moins personnel, hypothèse souvent disparate et dont la soudure avec les éléments anciens apparaît très visible dans plusieurs cas (Sāṁkhya et Yoga). Ce dieu sera très vivant, et un digne objet de piété et de terreur quand il s'appelle Çiva ou Kṛṣṇa, quand il est issu, non pas de la recherche philosophique comme Brahmâ [2], mais de la mythologie et de la conscience populaire.

La doctrine théiste, quels qu'en aient été les facteurs historiques, est-elle susceptible d'une démonstration rationnelle ? Les philosophes du Nyāya [3] n'en ont pas douté. A l'analyse, on isolera aisément les thèses suivantes, qui la distinguent nettement des théologies ordinaires.

1) Éternité des âmes; car il faut que les actes portent un fruit ; il faut expliquer la souffrance, et la diversité des destinées ; 2) éternité des atomes, ou, comme nous dirions, de la matière élémentaire ; car l'être ne sort pas du non être ; 3) origine et destruction nécessaire de l'univers organisé, répétition indéfinie de cette évolution. C'est une donnée tra-

1. Le plus important des *Brāhmaṇas* est le *Çatapatha* traduit par J. Eggeling (*Sacred Books*, vol. XII, XXVI, XLI, XLIII et XLIV). — M. S. Lévi a publié sous le titre « *La doctrine du Sacrifice d'après les Brāhmaṇas* » (Bibl. des Hautes Études, un mémoire fort instructif ; peut-être a-t-il noirci cette littérature d'une interprétation particulièrement délicate. — Alfred Hillebrandt, *Ritual-Litteratur, vedische Opfer und Zauber* (dans *Grundriss der Indo-arischen Philologie*, Trübner, Strasbourg) ; cf. A. Barth, *J. des Savants*, août 1900).

2. *Brahmā* forme masculine du mot *brahman* qui est neutre.

3. Voir ci-dessus, p. 191, n. 2.

ditionnelle, que le raisonnement soutient. Les choses ont un commencement, puisqu'elles sont composées de parties ; elles auront une fin en vertu du même principe, et, si longue que soit la période cosmique, il y en a eu évidemment un nombre infini depuis le commencement des temps ; 4) « délivrance » des âmes qui s'isolent du désir et de la pensée. Puisque le monde n'existe que pour la rétribution des agents, il prendra fin quand la dernière âme sera délivrée : mais ceci n'arrivera jamais, car le nombre des âmes est infini ; 5) intervention d'un être intelligent qui organise le monde et règle la destinée des âmes. L'acte en effet n'est efficace que par l'énergie d'un Être suprême.

Ce qui a un commencement, ce qui est constitué d'éléments non doués d'intelligence, a pour auteur un être intelligent, comme, par exemple, un pot de terre ou un vêtement ; or les arbres, les montagnes, etc., eurent un commencement puisqu'ils sont composés de parties. Les atomes, inintelligents, ne se meuvent pas d'eux-mêmes en vue d'un but. L' « invisible » lui aussi, est dépourvu d'intelligence ; c'est moins une force qu'une sorte de dette marquée sur un mystérieux grand-livre, — la comparaison est bouddhiste ; — et l'on ne voit pas comment, dans son existence insubstantielle et idéale, il agira sur les causes matérielles du monde ; ni comment, ajouterai-je, multiple, divers, contradictoire, il peut être regardé comme le principe d'une création harmonique et complexe. — « Mais nous ne constatons pas l'action du Seigneur dans la génération de la plante, dans la croissance de l'arbre, etc. » Le Seigneur, incorporel, échappe à la perception. — « Incorporel, comment peut-il agir sur ce qui est corporel? » L'âme, dans sa relation avec le corps, fournit un exemple décisif. — « Admettons l'existence de votre dieu : où prenez-vous que ce dieu soit éternel et omniscient ? » Cette double qualité de notre cause résulte de la nature des êtres causés, de leur nombre, de leurs dimensions, de leur variété, sensibles, insensibles, mobiles et immobiles. — « Les autres âmes, ou personnes, ont des pensées, des connaissances successives ; votre Dieu a une pensée éternelle, il n'est donc pas une âme, une personne ? » Sa pensée est éternelle, mais il n'en est pas moins une personne puisqu'il est intelligent, etc. Quoiqu'ils soient éternels, les atomes de l'eau sont de l'eau [1].

Ce n'est pas tout, car une thèse n'est pas tenue pour assurée, comme le veut Bossuet, dès qu'elle repose sur des arguments regardés comme

1. Les *Yogasūtras* traitent du dieu personnel, I, 23 et suiv. (voir *The Yoga Aphorisms of Patanjali* edited and translated by Rājendralāl Mitra, Bibl. Indica 1883 ; A. Garbe, *Sāṁkhya und Yoga*, Strasbourg, Trübner, 1896, dans *Grundriss d. Indo-arischen Phil.*) L'argumentation (I, 25) est faible, mais intéressante. De même que la grandeur et la petitesse présentent des degrés, mais qu'elles existent aussi à l'état infini dans l'espace et dans l'atome, de même la connaissance et les autres attributs du principe pensant, finis parmi les hommes, doivent exister quelque part à l'état infini (*niratiçaya*, à quoi rien ne peut être ajouté). — Le Yoga est, surtout, une technique de l'extase, soit par la méditation pure (*rājayoga*), soit par des recettes inférieures *haṭhayoga*). Sur cette dernière forme, renouvelée par les théosophistes de Madras et d'ailleurs, le petit livre de H. Walter (*Haṭhayogapradīpikā*, Munich, 1893) est tristement instructif.

démonstratifs et quelles que soient les antinomies possibles; il faut encore réfuter, « détruire » les objections : or quelques-unes sont redoutables. Les théistes hindous les regardent en face et, après avoir établi l'existence de Dieu, ils justifient, sous peine, l'économie de la création. — « Les êtres sensés n'agissent pas sans but, or Dieu est sensé ; et comme il possède tout ce qu'il doit posséder, pourquoi construit-il cet univers ? » Le Seigneur n'agit pas pour lui-même, mais pour autrui : Dieu est pour les créatures ce qu'un père est pour ses enfants. — « Si la pitié de Dieu préside à la confection du monde, le monde sera heureux et non pas malheureux ; et ne dites pas que Dieu rend indistinctement féconds les actes bons et mauvais et que cette impartialité est raisonnable, car un Dieu miséricordieux évitera de féconder et de traduire en fruits les actes mauvais ; d'autre part, sa prétendue miséricorde est bien superflue pour récompenser les actes bons. Vous l'appelez maître (içvara), et il n'est pas libre de donner à qui il lui plaît ! Oserez-vous dire, en effet, que votre Dieu précipite en enfer les pieux sacrificateurs et qu'il place dans les paradis le meurtrier d'un brahmane ? ». Dieu, ou Brahmā, répondrons-nous, est omniscient, exempt de passion, tout-puissant : science pour connaître les actes, comme pour organiser le cosmos ; absence de passion pour agir sans partialité ; puissance pour régler la destinée des créatures. Certes, il n'agit que dans l'intérêt des créatures, et cependant le bonheur et la souffrance sont ici-bas mélangés, car Dieu, dans son rôle providentiel, a pour causes coefficientes les actes des hommes : il tient compte du bien et du mal, sans qu'il manque pour cela de compassion, car la souffrance, fruit du mal, dégoûte du désir et contribue au salut [1]. Ne lui refusez pas le titre de Maître, parce que ses dons sont proportionnés aux actes : le maître qui rétribue ses serviteurs conformément à leurs mérites, cesse-t-il, pour cela, d'être leur maître ?

A l'origine des temps, les créatures ignorent les mots et le sens des mots. Faute de langage, comment créer le langage, comment tomber d'accord sur les vocables et leur signification ? L'intervention de Dieu résout cette difficulté. C'est par lui que naissent des sages qui se rappellent les temps antérieurs au cataclysme mondial, deviennent les instituteurs des générations nouvelles et leur révèlent le Veda. Dieu voit que les créatures, incapables d'éviter la souffrance et d'atteindre la félicité temporaire ou définitive, sont tourmentés par de multiples et renaissantes douleurs. Comment ne souffrirait-il pas de ce spectacle ? S'il en souffre, comment, connaissant la vérité de bonheur, pourrait-il ne pas la révéler ou la révéler inexactement ? On trouvera cette révélation dans le Veda, Veda auquel croît notre auteur, Vācaspatimiçra, avant d'avoir démontré qu'il doit exister un livre saint.

1. Point de vue éloquemment développé chez les bouddhistes, notamment *Bodhicaryâvatâra*, chap. IV, De la vertu de Patience.

Le déiste peut s'en tenir au système (*darçana*) que nous venons d'esquisser; il peut aussi, sans l'abandonner, lui superposer une seconde et supérieure ontologie. Par le fait, dans les Upaniṣads [1], vieux documents théosophiques qui sont tenus pour révélés et avec lesquels tout docteur, soucieux d'orthodoxie, doit s'accommoder, — on trouve avec les rudiments fort imparfaits du théisme monarchique plus tard précisé, l'ébauche d'une métaphysique très haute, qui aboutira, avec le grand docteur Çaṁkara, ses devanciers et ses élèves, à un monisme intransigeant [2] et d'une nature très particulière. Si on accorde que l'être est en soi indivisible, immuable, incommunicable, il s'ensuit immédiatement pour cette dialectique puérile et entêtée, — à laquelle les indianistes sont, hélas, habitués, — que le moi (*ātman*) ne peut être distinct de l'être en soi, de l'être universel et indéterminé (*brahman*). Dès lors, toute la vision du monde phénoménal, interne ou externe, n'est qu'une illusion (*māyā*); l'être suprême s'est illusionné, déterminé et individualisé, ou plutôt tout se passe comme s'il l'était, car il reste, en soi, immuable. « Je suis le *brahman* », inconscient de sa vraie nature, construisant et peuplant l'univers de fantômes aussi irréels que sa propre personnalité [3]. Mais cette illusion, apparemment éternelle, — si on ne voit pas comment elle a pu commencer, on voit très bien comment elle continue, — il faut chercher à y mettre un terme; et sa destruction ne peut être réalisée que conformément à ses propres lois. Le *un* primordial se dégagera peu à peu des liens inexistants qui l'enserrent, liens qui existent pour lui puisqu'il y croit, et par une ascension, qui n'est qu'une simplification progressive, son unité sera restaurée. La connaissance (*vidyā*, *jñāna*) de l'identité du moi et du *brahman* est la condition *sine qua non* de la manifestation de cette identité; elle en serait apparemment la condition suffisante, si les actes illusoires de l'agent,

1. P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'Histoire de la Philosophie de l'Inde* (Bibl. de l'École des Hautes Études, 1878, fasc. XXVIII, XXXIV); A.-E. Gough, *The philosophy of the Upanishads and ancient Indian Metaphysics*, Trübner, Or. Series, 1882. — Oldenberg, *Die Litteratur des Alten Indien*, Stuttgart, Gotha, 1903; V. Henry, *Les Littératures de l'Inde*, Hachette, 1904. — Parmi les traductions, Paul Deussen, *Sechzig Upaniṣaden*, Max Müller, *Sacred Books*, vol. I, XV; Cowell, *Kaushītaki* et *Maitri*, Bibl. Ind. 1861, 1870; Seshacharri, 1898-1900, Madras, Natesan (collection commode et bon marché); Ferd. Hérold, *Bṛhadāraṇyaka*, Paris, Librairie de l'Art Indépendant, 1894. On sait que les Upanisads ont été découvertes par Anquetil du Perron, qui donna d'après une traduction persane (1656) la version latine de cinquante de ces traités: *Oupnekhat, id est secretum tegendum, opus continens antiquissimam et arcanam... doctrinam e IV sacris Indorum libris excerptam*, 1801-2.

2. *Vedāntasūtras* ou *Brahmasūtras*, « aphorismes qui systématisent la doctrine des Upaniṣads, dernière partie (*anta*) des Vedas, ou la science du *Brahman* », attribués à Bādarāyaṇa commentés dans le sens moniste par Çaṁkara [viii,-ixe siècle ?] *Brahmasūtrabhāṣya* (édité notamment dans *Anandāçrama Sanscrit Series* 1891) traduits par Deussen, et par G. Thibaut (*Sacred Books*, XXXIV et XXXVIII; commentés dans un sens relativement dualiste (distinction du moi et de *brahman*) par Rāmānuja, *Çrībhāṣya* édité dans le *Pandit*, traduit par G. Thibaut, *Sacred Books*, XLVIII. Voir Barth, *Bulletin*, 1899-1902, II, 25.

3. « *ahaṃ brahma* » je suis Brahman; « *tat tvam asi* », tu es cela, tu es l'Être. — Formules des Upanisads.

d'ailleurs réellement inactif, ne l'avaient lié dans leurs conséquences également illusoires [1]; et ces conséquences peuvent être résumées en un seul mot, *saṁsāra*, pérégrinations à travers les conditions diverses des animaux, des hommes et des dieux. Ce monde, ce cosmos illusoire est rempli d'âmes semblables à la nôtre, — et sous peine de s'engager plus avant dans la passion et l'obscurité, il nous faut remplir tous les devoirs vis-à-vis de tous les êtres; — ce monde, d'autre part, se réclame, création ou émanation, d'une âme suprême, d'un Maître, Brahmā, révélateur, rétributeur, dont le culte, la méditation s'imposent, non seulement au point de vue des lois du monde empirique, — la chose va de soi, — mais encore comme méthode de pureté, de simplification morale et mentale.

On peut se montrer moins intransigeant et faire quelques concessions à l'expérience; on peut admettre, — et il semble bien que ce fut la pensée du vieux Bādarāyaṇa, auteur des aphorismes diversement commentés par tous les docteurs de l'École, — on peut admettre que les âmes individuelles (*jīva*) existent réellement; l'*ātman*, ou moi, n'est pas le *brahman* dans son intégrité immuable, c'est une partie (*aṁça*) du *brahman*, séparée de lui depuis l'origine des temps, mais destinée à se fondre dans le tout. On peut croire que cette illusion (*māyā*), dans laquelle, au dire des monistes stricts, l'Être s'enveloppe, est plus exactement nommée *çakti*, force, puissance de projection ou de création [2]. Et nous rentrons dès lors dans un ordre de conception avec lequel les Néoplatoniciens, notamment, nous ont rendus familiers.

Chose curieuse, ce n'est pas pour cette métaphysique mitigée, qu'on appelle *viçiṣṭādvaita*, monisme qualifié, ou *çuddhādvaita*, monisme pur ou épuré, métaphysique dont les maîtres illustres sont relativement modernes, — que la vieille théologie pieuse ou théiste affiche ses préférences; et le monument, à tout point de vue le plus important de la littérature dévote, à savoir la Bhagavadgītā, trouve dans l'étourdissante conception de l'identité actuelle de moi et du *brahman*, du fidèle et du dieu, un aliment précieux d'enthousiasme. On ne sait trop si c'est, comme chez Çaṁkara, la vue nette d'un principe philosophique, qui prime les affirmations de l'expérience et s'impose même à la piété exaltée d'un croyant, ou si c'est une ressource de la dialectique de l'extase, qui anticipe la réalisation de l'unité, de même que les bouddhistes affirment le néant actuel et éternel des phénomènes pour hâter le moment où l'esprit s'éteindra, où le néant sera réalisé. Tout s'arrange, n'en doutons pas, dans l'atelier scolastique où les Çaṁkaras construisant, à loisir et à froid, deux dogmatiques, le monisme et le théisme,

1. Par le fait Çaṁkara n'est pas très clair sur le comment de la délivrance; il parle de l'intervention d'*Içvara*, dieu suprême et personnel, ce qui, de l'avis de M. Deussen, adepte convaincu des doctrines de Çaṁkara, est parfaitement inadmissible.

2. C'est le système de Rāmanuja, voir ci-dessus, p. 199, n. 1, et celui de nombreux docteurs çivaites et viṣṇuites.

sur l'échafaudage délicat des deux vérités, vérité absolue, vérité relative, provisoire, vraie tant qu'on y croit [1] ; mais dès qu'on sort de cet atelier, le problème est difficile de concilier avec l'adoration d'un Dieu vivant, la thèse du néant de toute idée déterminée, la thèse de l'unité dans l'inconscience de Dieu et du fidèle. La question est précisément de savoir si les promoteurs du mouvement philosophique et religieux, les rédacteurs de nos vieux documents, ont jamais pris une conscience nette de cette difficulté qui nous arrête d'abord.

II

Cowell, comme nous l'avons dit, a édité et traduit un livre qui traite *ex professo* de la doctrine de la *bhakti* ou dévotion, et qui n'est en quelque sorte qu'un commentaire doctrinal de la Bhagavadgītā, les « Aphorismes de la dévotion [2] ». Par le fait, encore que la « dévotion », soit une chose très vieille dans l'Inde, et, ainsi qu'on l'a remarqué, la conséquence normale de la foi précise en un Dieu vivant et proche de nous, encore que le mot *bhakti* lui-même soit attesté par des documents antérieurs, suivant toute vraisemblance, à la Gītā [3], il est hors de doute que l'ancienne théosophie des Upaniṣads, le monisme védantique, et même le théisme rationaliste des écoles qui réclament l'intervention d'un Dieu personnel, mettent au premier rang et hors ligne, comme condition de salut, c'est-à-dire de délivrance, un fait de connaissance, soit la connaissance de l'identité avec *brahman*, soit la connaissance de l'inactivité essentielle de l'agent (Sāṁkhya).

1. Voir notre *Dogmatique Bouddhique*, II, *Journ. Asiatique*, 1903, II.

2. Il semble que les nombreux savants qui ont étudié la Gītā n'aient pas attaché assez d'importance aux interprétations indigènes. — *The Aphorisms of Çāndilya with the commentary of Svapneçvara or the Hindu Doctrin of Faith*, edited and translated by E.-B. Cowell, Bibl. Indica, 1878. Le livre se compose de 100 *sūtras* ou courtes formules, les *Bhaktisūtras* ; par opposition aux *Brahmasūtras* ; ceux-ci enseignent le salut par la connaissance de *Brahman*, les *Bhaktisūtras* ; par la dévotion.

Nos *sūtras* sont attribués à Çāṇḍilya : les anciens textes (Upaniṣads) connaissent un sage de ce nom, mais il ne semble pas qu'il y ait le moindre rapport entre ce docteur, sur lequel nous sommes très mal documentés, et la doctrine de la dévotion. (Sur la *Çāṇḍilyavidyā*, « science de Çāṇḍilya », voir Gough, *Phil. of the Upanishads*, p. 62 ; Barth, *Religions*, p. 193.) Tout indique que nos *sūtras* sont très tardifs, très postérieurs à l'époque des Upaniṣads et qu'ils appartiennent à la littérature exégétique de la Bhagavadgītā. Quant à Svapneçvara, le commentateur, on ne sait rien sur sa date.

La Bhagavadgītā, un des premiers textes hindous qui aient été connus des Européens, a été traduite un grand nombre de fois (nous n'avons en français que la traduction très médiocre d'Émile Burnouf, Nancy, 1861). On peut signaler Telang, *Sacred Books*, VIII et Richard Garbe, dont il va être question. Ch. Wilkins, 1785, traduit en français par Parraud 1787 ; Schlegel (latin), Lorinser (allemand), Thompson, Davies. — L'analyse la plus pénétrante est celle de Ph. Colinet, *Les doctrines philosophiques et religieuses de la Bhagavadgītā*, Louvain, 1884. Il faut mentionner l'édition et le commentaire du Paṇḍit Gour Govind Ray, de la « New dispensation Church » (Calcutta 1899) : œuvre de propagande où l'auteur montre une sérieuse connaissance des points de vue occidentaux.

3. Voir ci-dessous p. 212, note 2.

D'après la Bhagavadgītā, à en croire notre auteur, la connaissance, stérile en elle-même, ne joue qu'un rôle préparatoire, *purgatif* en quelque sorte ; comme est impuissante à restaurer la perception exacte des couleurs, la connaissance qu'un malade, atteint de la jaunisse, a de sa maladie : tout au plus peut-elle inspirer l'idée, le désir de la guérison. L'être est indifférencié et transparent, et demeure tel ; mais il apparaît modifié, de même le cristal, sans être altéré, paraît être rose s'il recouvre une rose de Chine. L'être est indestructible ; il entre nécessairement, et par une loi propre à sa nature, en relation avec les formes (*buddhi*, intelligence, etc.) qui le déguisent, qui lui prêtent conscience, sentiment, volonté, et cela aussi longtemps que ces formes existent ; il faut dont les éliminer [1]. Seule la dévotion est efficace à cette fin. — De même les bouddhistes du Grand Véhicule associent, pour la conquête du *nirvāṇa*, la compassion à la connaissance du vide.

C'est, des deux côtés, la même contradiction ; la compassion bouddhique, d'après les termes précis des définitions orthodoxes, se développe et porte ses fruits sans que personne souffre, sans que personne compatisse, sans qu'aucun don puisse être fait par le compatissant au malheureux ; la piété védantique, la *bhakti* des Bhaktisūtras, pose en principe l'identité de l'adorateur et du dieu. — Dans le système de Çaṁkara « l'*ātman* [ou *brahman*] a des devoirs envers lui-même, et ces devoirs, il lui *faut* les remplir envers des êtres et des choses illusoires à l'aide de pensées, de volitions, d'actes illusoires, au cours d'une existence illusoire, rien de tout cela n'ayant une réalité réelle, mais seulement une réalité pratique [2] ». Soit, à la rigueur, car toutes ces démarches sont reconnues par l'agent lui-même comme essentiellement provisoires, comme subordonnées à la méditation de l'identité, comme des prolégomènes de cette méditation ; mais, ici, la contradiction est plus pénible, la dévotion étant regardée comme l'œuvre essentielle.

Il ne semble pas toutefois que notre auteur ou son exégète se donne la peine, comme font les bouddhistes, de là poser avec quelque franchise et de l'expliquer. Peut-être, on peut du moins formuler cette opinion, parce que, dans le traité de Çāṇḍilya, la thèse de l'identité actuelle du moi et de Dieu, encore qu'elle soit énoncée et « démontrée », n'est qu'une inévitable concession à la doctrine orthodoxe, à la lettre du texte révélé. La Bhagavadgītā, qui est tenue pour révélation (*çruti*), l'affirme : Çāṇḍilya ne peut ni l'ignorer, ni la mettre en doute. Mais quels adoucissements il lui apporte ! Il dégage les données dualistes que la

1. Dans le monisme de Çaṁkara, cette comparaison du cristal et de la rose est classique ; mais il est entendu que les spécifications du Brahman sont inexistantes : il ne saurait être question de les détruire. La connaissance de l'identité est donc, comme nous l'avons vu, moyen suffisant de délivrance. La comparaison du malade atteint de la jaunisse est inexacte, car le *brahman* peut se croire lié, et ne l'est pas ; bien plus, l'illusion dont il s'agit est l'illusion d'une illusion, dont le sujet reste inconscient. Par le fait, comme on l'a remarqué, le système de Çaṁkara est, comme le *brahman*, indescriptible. Il y a contradiction dans les termes.

2. Barth, *Bulletin*, 1899-1902, II, p. 28.

Gītā a empruntées au Sāṁkhya et qu'elle a résolues dans le sens moniste, en assimilant à la *Māyā*, magie ou illusion de Dieu, la Nature (*prakṛti*) dont l'activité encadre les *puruṣas* inactifs : pour lui, le monde matériel ou intelligible est autre chose qu'une apparence illusoire. Il fait bon marché des passages de la Gītā où est implicitement définie l'indétermination essentielle de l'Être ; il connaît les textes anciens où celui-ci apparaît comme Être-Pensée-Joie (*sat-cit-ānanda*) ; il ne se préoccupe pas de savoir comme l'antique Yājñavalkya s'il peut y avoir pensée là où il n'y a pas de second [1]. En un mot, s'il tient l'Être infini pour immanent et impersonnel, il ne refusera pas, — nous allons voir sa définition des Avatars — à lui accorder une forme divine, visible et adéquate à sa mystérieuse nature [2].

L'âme individuelle étant intelligente, ne peut être que l'Intelligence ; mais son individualité n'est pas une vaine illusion, car si elle y reste enfermée, ce n'est pas faute de connaître sa vraie nature, c'est faute d'amour pour le Souverain Bien. C'est ainsi que les bergères, amoureuses de Dieu sous l'apparence de Kṛṣṇa, détruisirent par l'intensité de leur affection et les suites de leurs péchés, qui devaient mûrir en souffrances, et les suites de leurs bonnes actions, qui devaient être récompensées par des joies « célestes » [3] ; elles s'unissent à Kṛṣṇa, malgré leur ignorance complète de la théologie védantique et par la seule vertu de leur affection. Or, si l'on peut, d'après Çaṁkara, théologien rigide, ranger le culte du démiurge au nombre des procédés qui préparent la délivrance, on ne peut en faire l'instrument non seulement essentiel, mais unique, de la délivrance, qu'à la condition de lui reconnaître une valeur réelle, non seulement d'après la vérité du monde contingent, mais encore d'après la vérité vraie. Il faut séparer le fidèle et le dieu.

Bien plus, cet amour doit-il, meilleur que la connaissance, durer jusqu'à la fin ? Il est difficile d'en douter puisque le Çvetadvīpa, l'Ile blanche, est habitée par de mystérieux élus, plongés dans le silence d'une adoration monothéiste, et qui, dégagés de tous liens, retardent volontairement leur retour, leur absorption ou, plutôt, leur réintégration en Dieu, pour prolonger les délices de leur extase. Dans les œuvres plus dégagées de philosophie, la délivrance n'est que le prolongement de la vie dévote ; le Dieu Kṛṣṇa béatifie par sa présence les fidèles réunis dans le « Monde des vaches » (*Goloka* [4]).

On constatera le frappant parallélisme de l'évolution du Bouddhisme :

1. Dans un des plus remarquables dialogues de l'Upaniṣad. Voir la traduction de Gough, *Phil. of the Upanishads*, p. 154, et celle de M. H. Oldenberg, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté* (trad. de A. Foucher, 2e édition, Alcan, 1903), p. 33.

2. Il semble que les théoriciens d'Occident se sont heurtés à la même antinomie. N'oublions pas que l'Inde a rarement renoncé à la manière des Upaniṣads qui juxtaposent, sans chercher à les coordonner, les dogmes contradictoires.

3. C'est-à-dire transitoires, dans quelque paradis inférieur.

4. Kṛṣṇa a plusieurs cieux. On ne peut entrer dans les détails. Voir Wilson, *Sketch on the Religious Sects of the Hindus*, réédité par R. Rost, Londres, Trübner, 1861.

le Grand Véhicule, orthodoxe, c'est-à-dire *parfumé* de la doctrine du « vide », comme le Kṛṣṇaisme est *parfumé* de la doctrine du pur *Brahman*, admet cependant que les créatures, réellement inexistantes, doivent chercher par la pratique de la charité et par la vénération d'autres créatures déjà magnifiées, le retour dans l'insondable *nirvāṇa*. Mais la charité même défend aux élus, déjà arrivés aux portes du *nirvāṇa*, de renoncer à cette apparence d'activité charitable nécessaire au salut du monde. Ils poursuivront l'accomplissement de leur tâche aussi longtemps que tous les êtres ne seront pas délivrés. Mais pourquoi mettre un terme à la charité béatifique des Bouddhas, à la dévotion bienheureuse de leurs disciples? Et, par le fait, la Bouddhisme du Lotus de la Bonne Loi et des livres dits de la « Terre Pure », possède dans la *Sukhāvatī* ou *Bienheureuse* l'exacte contre-partie du « Monde des Vaches ». Amitābha y joue le rôle que Kṛṣṇa joue au milieu des « bergères », ses amantes durant toute sa vie mortelle, prémices et types des âmes fidèles [1].

Quelle est cependant la nature de ce Dieu personnel, objet de l'amour? Quelle est la nature de ses incarnations ou *avatars* et en premier lieu de Kṛṣṇa? Dieu, *Bhagavat* ou « Bienheureux », diffère infiniment de son adorateur *bhāgavata*, encore que le *bhāgavata* ne soit que l'Être; Bhagavat aussi n'est que l'Être, « le Seigneur qui est le même dans tous les êtres »; mais il est, en quelque sorte, l'Être complet, Brahman ou Viṣṇu prenant un corps pour l'accomplissement des actes auxquels un corps est nécessaire, pour être visible aux dévots, pour révéler le Veda, pour tuer les démons : « C'est seulement en tant que tu revets une forme que nous pouvons t'adorer, car l'esprit ne peut atteindre un objet dépouillé de forme [2] ». Mais tandis que les bons le reconnaissent et l'adorent, « les hommes égarés me méprisent sous le corps humain que j'ai pris, ne connaissant pas ma nature supérieure comme Seigneur suprême des êtres ». L'Être « descendu » sous la forme de Kṛṣṇa n'a rien de commun avec l'être individualisé dans les créatures ordinaires. Kṛṣṇa n'est pas un homme comme les autres : ceux-ci, dans leur organisme mental, comme dans leurs destinées passibles, sont la résultante des actes anciens; Kṛṣṇa n'est pas lié par les liens des œuvres bonnes ou mauvaises qui constituent la trame des existences individuelles. Il agit, cependant, mais il n'agit que par une compassion très distincte de la compassion humaine, car il est impassible. Son corps, quoique étant vraiment un corps, est indépendant de tout élément matériel : « Tout cela n'est qu'une magie que je crée pour que tu puisses me voir, ô Nârada » [3], et par corps, il faut entendre ici, non pas,

1. *Lotus de la Bonne Loi*, traduction de Burnouf (1852) et de H. Kern (*Sacred Books of the East*, XXI); *Sukhāvativyūha* et textes connexes, Max Müller (*Sacred Books*, XLIX).

2. Il s'agit de Çiva (*Sarvadarçana*, trad. de Cowell, p. 148), mais ça revient au même.

3. Comparer le Docétisme et, dans le Bouddhisme, la doctrine des *Lokottaravādins* : Le Bouddha n'a pas quitté le ciel des dieux Tuṣitas; il a envoyé ici-bas une apparition magique.

comme pour les hommes ordinaires, le substrat indispensable à la dégustation des fruits de l'acte, mais « le point d'appui de l'effort volontaire ». Il s'ensuit qu'adorer Kṛṣṇa ou Rāma, c'est adorer le Seigneur suprême, déterminé en tant que Kṛṣṇa, en tant que Rāma. Entrer en Kṛṣṇa, c'est entrer dans le *brahman* [1].

Lui-même prévient les créatures ; et non pas seulement, comme l'Içvara des théistes du Nyāya, en révélant le Veda. Sa bonté n'est pas entravée par la méchanceté des hommes. Tout lui est soumis; le bien est bien, parce qu'il y trouve plaisir; le mal, mal, parce qu'il en est offensé; et c'est ainsi que les actions ne portent de fruit que par sa grâce. Aussi, l'homme s'en remet-il à lui complètement : « Quoi que je fasse, de mon gré ou contre mon gré, bien ou mal, je dépose tout en toi, j'agis sous ton impulsion. » Non pas que nous puissions faire ce qui nous plaît sous prétexte que Dieu nous mène : éviter le mal est un des caractères de l'impulsion divine. Il faut se confier tout à l'amour; renoncer à tous les actes religieux, requis par la loi commune ou non requis; ne pas chercher dans les pratiques inférieures une satisfaction pour nos péchés. Il faut écouter cette voix qui dit : « Laisse tout le reste, suis-moi et je mettrai fin à tes maux ». Mais la confiance abusive, la « présomption » est aussi énergiquement condamnée qu'une réserve outrageante : L'École orthodoxe écarte les excès du poète du Bhāgavata qui promet le salut à tout le monde, même, surtout à ceux qui prononceront le nom de Kṛṣṇa avec des pensées de haine. Toutes les âmes n'arriveront pas à la délivrance, dit notre auteur : « Il faut donc s'efforcer, puisque le moyen de salut est certain et le salut incertain. Si le salut était certain, tout effort serait paralysé ». — « Merveilleux, en vérité, le vin qui coule des pieds de Kṛṣṇa : ceux qui ne le boivent pas sont comme enivrés, ceux qui le boivent trouvent la sagesse. » C'est par ces mots que débute notre traité; et il semble bien que la Gītā, tendancieusement interprétée parfois par notre auteur, déborde d'un enthousiasme, somme toute, raisonnable et pur [2].

1. « Un Avatāra, dans le sens le plus élevé et le plus complet du mot (car tous les Avatāras n'ont pas cette signification [: il y a des « incarnations » partielles, *aṁçāvatāra*]) n'est pas une manifestation transitoire de la divinité, encore moins la procréation, par l'union d'un Dieu et d'une mortelle, d'un être en quelque sorte intermédiaire; c'est la présence, à la fois mystique et réelle, de l'Être Suprême dans un individu humain qui est vrai dieu et vrai homme, et cette union intime des deux natures est conçue comme survivant à la mort de l'individu dans lequel elle s'est réalisée » (Barth, *Religions of India*, p. 170. Je ne possède pas l'édition originale, aujourd'hui introuvable). Que l'avatar, au point de vue pratique, présente cet avantage d'être à la fois l'Être Suprême et un « dieu à biographie », c'est hors de doute. Mais, dans la théorie, je crois, avec M. Ph. Colinet (*Doctrines de la Bhagavadgītā*, p. 106), que Kṛṣṇa est une apparence illusoire de Dieu (içvara), et Dieu une apparence illusoire de l'Être (brahman). — Les avatars de parties de parties de l'Être (*aṁça-aṁça-avatāra*) sont fréquents.

2. La *bhakti* seule donne du prix à la pénitence et à la méditation : et par là sont évités deux écueils contre lesquels échoue souvent l'ascétisme indien, l'amour des mutilations et de l'extase béate. — On distingue dans la *bhakti* divers degrés, diverses « saveurs » ou « passions » (*rati*, *rasa*), le calme, l'esclavage, l'amitié, la tendresse et la douceur ou attachement passionné (*çānti*, *dāsya*, *sākhya*, *vātsalya*, *mādhurya*). — En ce qui concerne la *bhakti* de Kṛṣṇa, voir A. Roussel, *Cosmologie*

A en croire Cowell, qu'on examine les points de contact ou les dissemblances, le commentaire le plus plus frappant de la *bhakti* krisnaïte nous est fourni par Augustin: *Quid est credere in deum? credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari.* » Nous ne manquons pas de théosophes, hindous plus qu'à demi et plus apparentés à Çāṇḍilya que ne l'est Saint Augustin; mais je ne crois pas pourtant que Cowell fasse trop d'honneur au poète inconnu de la Gītā en évoquant la pensée du grand théologien. L'Inde ne doit-elle rien, de ce côté, au Christianisme, c'est précisément un problème captivant et qui n'est pas encore résolu. Nous allons nous en occuper à l'instant ; mais il faut d'abord nous arrêter au récent travail, très suggestif, que nous devons à M. Garbe.

Les contradictions de la Gītā, qui préoccupent si peu Çāṇḍilya et gênent médiocrement les commentateurs indigènes modernes, ont toujours inquiété les savants européens. M. Garbe, qui passe à bon droit pour expert dans les systèmes hindous, vient de reprendre le problème dans la préface de sa récente traduction du poème [1]. La solution qu'il préconise est radicale. La Gītā aurait été remaniée par un philosophe moniste; Kṛṣṇa, dans la rédaction primitive, est Dieu; il conserve des attributs anthropomorphiques, car, avant d'être Dieu, Kṛṣṇa fut un dieu; mais s'il est élevé jusqu'au trône du monothéisme, il n'a rien à faire avec l'Être innomable et absolu, avec le *Brahman* des brahmanes. Kṛṣṇa, de son vivant, — car M. Garbe est franchement évéhériste, — fut un Kṣatriya, un membre de cette classe guerrière qui a fourni tant de docteurs aux Upaniṣads; il fonda une religion monothéiste; et, ainsi qu'il est arrivé plusieurs fois dans l'Inde moderne, ainsi qu'il est arrivé jadis au Bouddha, il devint le dieu de ses sectateurs. Le principe même de l'unité de Dieu qu'il leur avait enseigné fut l'agent de son apothéose complète ; vénéré comme saint et patron d'une école monothéiste, il devait bientôt passer Dieu. Cependant la religion, du cercle kṣatriya et populaire, se répandit dans les milieux brahmaniques : les brahmanes identifièrent Kṛṣṇa au Dieu-Tout qu'ils avaient jadis emprunté à d'autres kṣatriyas [2]; ils corrigèrent la Gītā. Nous

hindoue d'après le Bhāgavata pur āṇa (Paris, Maisonneuve, 1898. — Le R. P. Roussel a achevé la traduction du Bhāgavata commencée par Burnouf, continuée par Hauvette-Besnault. Il a donné les deux premiers volumes d'une traduction du Rāmāyaṇa. Biblioth. orientale de Maisonneuve, t. VI et VII ; Barth, *Religions of India*, p. 227; le *Gītagovinda*, le *Premsagar* (Océan d'amour), etc.

1. *Die Bhagavadgītā aus dem Sanskrit überselzt mit einer Einleitung über ihre ursprüngliche Gestalt, ihre Lehren und ihre Alter*, Leipzick, Haessel, 1905. — Bhandarkar, dans un court et substantiel mémoire sur le système des Bhāgavatas (*Congrès des Orientalistes de Vienne*) expose sur les antécédents du Kṛṣṇaïsme des idées fort analogues à celles de M. Garbe.

2. Signalons l'intéressant volume, *Beiträge zur Indischen Kulturgeschichte* (Berlin, Paetel, 1903) dans lequel M. Garbe a réuni plusieurs études religieuses et sociologiques : (1) Sagesse du Brahmane ou du Guerrier? (2) Les six systèmes de la philosophie indienne. (3) Le Milindapañha, « ein Kulturhistorischer Roman » de l'Inde ancienne. (4) L'incinération des veuves. (5) Les Thugs. (6) La mort apparente des fakirs. (7) Vie indienne, esquisse. — M. Garbe professe pour les brahmanes

devons donc noter comme tardives et interpolées toutes les stances où le panthéisme troue le manteau tramé par le poète kṛṣṇaïte. M. Garbe, avec beaucoup de courage, procède à cette opération délicate et il nous rend une Gītā infiniment plus cohérente que la Gītā traditionnelle.

Plus cohérente, cela va sans dire ; plus vraisemblable, étant donné le milieu où est née la Gītā, c'est une autre question. On pourrait soutenir, sans paradoxe, la thèse diamétralement opposée ; considérer la Gītā comme étant à l'origine une Upaniṣad mi-Sāṁkhya, mi-Védantiste caractérisée par un monisme plutôt inconscient que doctrinal, — il y a des Upaniṣads de ce type [1] ; — et regarder comme secondaire le relief merveilleux que prend la personnalité de Kṛṣṇa, dans la rédaction actuelle, sous la plume d'un philosophe qui est en même temps un dévot. Brahmā, le Mâle antique et primordial, le Puruṣa, le démiurge de l'ancienne théosophie, ne suffisent plus au poète qui les remplace par un dieu tribal et populaire, qui substitue à ces figures un peu pâles de la divinité personnelle, telle que les sages l'ont conçue, les traits de son dieu bien-aimé. Mais, puisqu'il est poète, et lettré, et philosophe, comment adorerait-il un dieu qui ne soit pas en même temps l'éternel fécondateur, non seulement le maître, mais encore l'inspirateur et le souffle omni-présent ? Dès lors, s'il y a eu, et il n'est pas absurde de le supposer, des adorateurs de Kṛṣṇa qui ne savaient rien du dieu cosmique, et qui, comme les Hindous des temps postérieurs, se contentaient d'être les « esclaves » du « Maître du bétail » — très éloignés, en vérité, de se dire : je suis *brahman !* je suis Kṛṣṇa ! — tout ce qu'on peut faire, c'est de supposer une Gītā prâcrite, exempte de scolastique, très différente, par conséquent, de la Gītā que M. Garbe nous présente.

En un mot, la reconstruction du savant indianiste a une grande valeur comme analyse ; elle permet de poser, en des termes plus précis, le problème psychologique que constitue l'alliance du monisme et de la religion ; mais j'ai bien peur que son importance, au point de vue historique, soit très contestable.

une antipathie fort étrange chez un homme qui, mieux que personne, connaît les admirables ressources de leur langue et de leur philosophie. Son traité sur le Sāṁkhya (*Die Sāṁkhya-philosophie, eine Darstellung des indisches Rationalismus*, Leipzig, Haessel, 1893) est un chef-d'œuvre. Sa traduction du *Sāṁkhyapravacanabhāṣya* (Leipsick, Brockhaus, 1889) est peut-être le livre qu'il faut recommander entre tous aux savants, ignorants du sanscrit, et qui veulent pénétrer à fond un système indien, la méthode philosophique, et les délicatesses de la langue. — Mais M. Garbe déteste les brahmanes ; ce sont eux qui ont inventé la coutume qui oblige les femmes à se brûler sur le bûcher du mari défunt ; ce sont eux qui fournirent aux Thugs leur état-major et leur détestable superstition. Il y a sans doute beaucoup de vrai dans cette appréciation ; mais on se demande si M. Garbe n'est pas inspiré par le principe qu'il formule au début de son réquisitoire : « Unter allen einseitig ausgebildeten Regierungsformen is die Priesterherrschaft die schlechteste ». Je ne suis pas beaucoup plus théocrate que lui, mais je crois illusoire la distinction radicale qu'il établit entre kṣatriyas et brahmanes, les premiers inventeurs et progressifs, les seconds ihintelligents et avides.

1. On a souvent comparé la Bhagavadgītā et la Çvetāçvatara Upaniṣad. Voir un bon résumé de la Gītā dans Monier Williams, *Indian Wisdom* et *Hinduism* (collection des *Non-Christian Religious Systems*).

D'autre part, on admettra difficilement, dans toutes ses parties, l'explication évéhériste de M. Garbe : sa discussion sur ce point, est un modèle, mais elle ne m'a pas convaincu. Voici les données essentielles du problème. D'une part, une des anciennes Upaniṣads, la Chāndogya, mentionne un personnage d'ailleurs assez vague, Kṛṣṇa, fils de Devakī, élève de Ghoṣa qui lui signale trois textes, refuges souverains à l'heure de la mort. D'autre part 1° Mégasthène nous apprend que les peuples de la montagne adorent Dionysos, Οἰνοποιός (= Çiva), et que les peuples de la plaine adorent Héracles : celui-ci ne peut-être que Kṛṣṇa, car une glose d'Hésychius enlève toute hésitation [1]; 2° le Mahābhārata accorde à Kṛṣṇa un rôle prédominant dans la légende épique et dans la spéculation religieuse. Dans de nombreux passages, Kṛṣṇa est un héros plutôt qu'un dieu, — toujours divin, ce qui ne veut pas dire grand'chose dans l'Inde, — et une fois, tout au moins, prétendant à la divinité suprême, il rencontre une vive contradiction : il triomphe, d'ailleurs, de ses adversaires. Néanmoins, et dans le même Mahābhārata, Kṛṣṇa est, sans conteste, reconnu comme Dieu, mais plusieurs indices marquent que son apothéose complète est récente, que ses sectateurs sont en petit nombre [2]. Quel qu'il soit, héros-dieu ou Dieu, il se révèle d'abord sous une forme humaine : et c'est ainsi que, écuyer de son ami Arjuna, il lui révèle au milieu de la bataille le chant merveilleux qui s'appelle la Bhagavadgītā, le chant du Bienheureux, ou l'apocalypse de Kṛṣṇa. Mais rien n'est plus difficile que de dater les diverses parties du Mahābhārata. Quelques-uns espèrent trouver des indications moins flottantes.

3° Pāṇini, le célèbre grammairien qu'on situe au IVe siècle avant notre ère, traite dans six paragraphes successifs de la dérivation des mots qui désignent une personne qui s'attache [3] à une chose ou à une personne : *apūpa*, gâteau, *āpūpika*, une personne qui aime les gâteaux ; *māhārājika*, quelqu'un qui sert ou aime le Mahārāja. Une règle spéciale (IV, 3, 99) vise les dérivés d'un nom de Kṣatriya (membre de la « caste » noble ou guerrière) ou d'un nom de famille (fils d'un tel,

1. Ce dernier détail n'est pas signalé par Garbe. Le témoignage de Mégasthène (302-288 avant notre ère; Strabon, XV, I, 58; *Indica*, p. 135, éd. Schwanbeck) corroboré par la glose : δορσάντης· ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς (Corriger Κορσάντης), est diversement interprété. Weber (*Ind. Studien*, II, 409) et W. Hopkins (voir ci-dessous) en tirent cette conclusion que Kṛṣṇa, à cette époque, n'était qu'un demi-dieu : M. Garbe, au contraire, y voit une preuve qu'il était déjà considéré comme une manifestation de Viṣṇu (*op. cit.*, p. 36). Le Ζεὺς ὄμβριος de Mégasthène doit être Indra, « le roi des Dieux » en effet, dans le Veda, dans le « primitif » Mahābhārata, et dans la légende bouddhique où Kṛṣṇ est aussi bien qu'inconnu. — M. Goblet d'Alviella (*Ce que l'Inde doit à la Grèce*, Leroux, 1897, p. 52) croit que Dionysos = Kṛṣṇa, Héracles = Çiva, car « sur les monnaies, c'est ΟΚΡΟ, c'est-à-dire Çiva, qui se présente avec les attributs d'Hercule, la massue et la peau du lion. — D'après Alexandre Polyhistor, les brahmanes adorent Héracles et Pan. Suivant M. Senart (*Essai sur la légende du Buddha*) Héracles = Balarāma, le frère de Kṛṣṇa, qui est armé d'une massue en effet.

2. D'après W. Hopkins, *India Old and New* (*Yale Bicentennial Publications*), le chapitre intitulé *Christ in India*. Voir du même ses *Religions, Ruling caste of India, the great Epic*.

3. Littéralement : qui a de la *bhakti* pour... ; voir ci-dessous, p. 212, n. 2.

Nakula, *nākulaka*). Elle est immédiatement précédée d'une règle qui explique les dérivés des noms Vāsudeva et Arjuna (vāsudevaka, arjunaka). — Or, Vāsudeva est, dans le Mahābhārata, un des noms de Kṛṣṇa, et par *Vāsudevaka* on désigne, dans l'épopée et dans les textes postérieurs, les « adorateurs » de Kṛṣṇa. Arjuna est l'ami, le premier disciple de Kṛṣṇa [1].

Qu'il faille une règle particulière pour la dérivation *Arjuna*, *arjunaka*, c'est évident; car la règle générale des noms de Kṣatriyas (IV, 3, 99) donnerait *ārjunaka* (d'après le type Nakula, nākulaka « serviteur ou fidèle de Nakula »). Mais, remarque Patañjali, l'auteur du « Grand Commentaire » (Mahābhāṣya, IIe siècle avant notre ère ?), qu'on applique à Vāsudeva le principe IV, 3, 98 ou 99, on obtiendra *vāsudevaka* (la première voyelle étant longue dans le mot primitif); pourquoi donc la dérivation *vāsudevaka* est-elle enseignée dans la règle relative à Arjuna, *arjunaka* ? Ou bien, répond-il, le mot Vāsudeva a ici pour but d'indiquer la règle de la préséance des noms [le plus honorable doit être placé le premier, explique Kaiyaṭa, auteur du VIIe siècle]; [et de la sorte, ce sont les rapports étroits de Vāsudeva-Kṛṣṇa et d'Arjuna qui auraient fixé le choix du grammairien, pour *vāsudevaka*, entre 98 et 99]; ou bien Vāsudeva n'est pas ici le nom [bien connu] d'un kṣatriya; c'est ici un nom conventionnel de Bhagavat [2] et par conséquent la règle 99 ne lui est pas applicable.

De tout ceci, il paraît résulter que Pāṇini connaît des fidèles de Kṛṣṇa et d'Arjuna; que son commentateur Patañjali, dont la date est malheureusement incertaine, sait que Vāsudeva est un nom de *Bhagavat*, et, par le fait, le mot *bhāgavata* désigne un adorateur de Kṛṣṇa. Faut-il en conclure, avec les commentateurs, avec Telang et M. Garbe, que Vāsudera et Bhagavat sont ici des noms de l'Être Suprême ? Weber a observé que Patañjali, dans plusieurs endroits, parle de Vāsudeva comme d'un héros ou d'un demi-dieu; M. Hopkins croit qu'on peut dire tout au plus que « Pāṇini connaissait un Mahābhārata dans lequel les héros [Kṛṣṇa et Arjuna] étaient l'objet d'un culte qu'on accorde à la plupart des héros après leur mort ». Il reste, à mon avis, et je me rapproche ici de M. Garbe, que Pāṇini, par le rang qu'il accorde à Vāsudeva, et Patañjali, par sa glose « c'est ici le nom de Bhagavat », semblent dire beaucoup davantage [3].

1. Il est dit quelque part dans le Mahābhārata : Arjuna = Kṛṣṇa; le nom Kṛṣṇa au duel (Kṛṣṇau) = Kṛṣṇa et Arjuna. — Comparer l'usage homérique.

2. L'édition du *Mahābhāṣya* de Kielhorn porte *atha vā naiṣā Kṣatriyākhyā. Saṁjñaiṣā tatrabhavataḥ* », was gewiss irrig ist » ; il faut lire *tatra-bhagavataḥ* : (Garbe, p. 25), ou plutôt *tatra bhagavataḥ*. C'est-à-dire, d'après Kaiyaṭa, *nityaḥ paramātmadevatāviçeṣa iha vāsudevo gṛhyata ity arthaḥ* = « Le sens est qu'il s'agit ici de Vāsudeva en tant qu'il est une forme éternelle de la divinité suprême », explication qui en dit peut-être un peu trop long, car elle suppose une distinction entre les divers *avatārs*, éternels et autres, qu'on peut hésiter à faire remonter jusqu'à Patañjali. Par contre la *Kāçikā* (VIIIe siècle, peut-être XIIIe ?) porte simplement. « Vāsudeva est ici la désignation d'une certaine divinité (*devatā-viçeṣa*), non pas le nom bien connu d'un Kṣatriya ».

3. Bhandarkar, *Actes du Congrès de Vienne*, p. 107; Garbe, *op. cit.*, p. 25; Weber, *Ind. Studien*, XIII, 348; Hopkins, *Great Epic.*, 395. Le nom *Bhagavat*

En somme, seul est en cause le problème chronologique qui, à coup sûr, ne manque pas d'importance; car il est bien certain que Kṛṣṇa-Vāsudeva fut, à certain moment, identifié à Viṣṇu, et que le Mahābhārata, dans son état actuel, est à la fois viṣṇuite et kṛṣṇaïte. Il y a d'ailleurs une question préliminaire relativement délicate : Kṛṣṇa est-il devenu un grand dieu parce qu'il fut identifié à Viṣṇu, ou bien faut-il croire que les brahmanes l'ont identifié à Viṣṇu parce qu'il était un grand dieu ? M. Barth, qui penche vers cette dernière solution, n'a pas dissimulé que Kṛṣṇa, tout comme Bouddha, est dès sa naissance et en lui-même un proche parent de Viṣṇu. Les données mythiques et évhéméristes se concentrent dans sa personne. Kṛṣṇa est un dieu populaire, « un héros qui fut probablement d'abord la *kuladevatā*, le dieu ethnique de quelque puissante confédération de clans Râjputes » [1]. Mais « considéré dans ses origines naturalistes, Krishna est une figure complexe, en laquelle sont venus se fondre des mythes du feu, de l'éclair, de l'orage, et en dépit de son nom (Krishna signifie le Noir) du ciel et du soleil ». M. Garbe, quoi qu'il paraisse, ne nie pas les éléments mythiques de Kṛṣṇa, car il veut que ces éléments aient été introduits dans la légende après que le héros fut devenu Dieu [2]. Il

n'indique pas nécessairement la dignité suprême; épithète à l'origine médiocrement significative, et au vocatif terme de politesse (voir le Dict. de St-Pétersbourg), il désigne spécialement Bouddha et Kṛṣṇa. De même, les mots *buddha* (éveillé, illuminé), *jina* (vainqueur), sont devenus des noms propres. On peut croire que Patañjali emploie ici le nom, d'intention pieuse, sous lequel Kṛṣṇa est vénéré par ses sectateurs, sans y attacher autant d'importance que les savants européens et les commentateurs d'une époque tardive.

1. *Religions of India*, p. 168, 172. — La religion de Kṛṣṇa s'appelle la religion Sātvata; les Sātvatas, les Andhakas et les Vṛṣṇis sont des tribus Yādavas. — Dans Yadu, leur héros ethnique, quelqu'un a reconnu le mot Judas : c'est aller, à la vérité, un peu loin.

2. Par le fait, il semble que M. Garbe, M. Oldenberg, l'école allemande en général n'ait pas compris la pensée de MM. Kern, Senart et Barth. Seul, Weber, sans l'adopter, lui a rendu justice (*Literaturzeitung*, 1876, art. 252). — M. Garbe, n'a pas le droit de mettre sur le même rang, au point de vue de l'explication mythique, la figure du Bouddha et celle de Kṛṣṇa, car (cette remarque est, je crois, de M. Barth) quoi qu'on fasse, Kṛṣṇa reste un dieu et le Bouddha un homme. Mais dans les deux cas, les disciples de l'école mythologique ont la même attitude : ils ne soutiennent pas que tous les combats du Mahābhārata soient, à l'origine, des cataclysmes atmosphériques; ils ne nient pas qu'un nommé Çākyamuni ait pu fonder une confrérie de moines mendiants. Ils disent seulement que plusieurs caractéristiques essentielles de la figure ou de la légende de Kṛṣṇa et du Bouddha n'ont rien d'historique; que par exemple, les « marques » du Bouddha (le signe de la roue, la disposition de l'organe sexuel, « semblable à celui de l'éléphant », etc., etc.), appartiennent au cycle d'idées et de représentation que nous appellons mythiques. Pour ma part, je ne vois aucun inconvénient, au point de vue de la genèse du cycle kṛṣṇaïte et bouddhique, à ce qu'on n'accepte le mot « mythique » que sous bénéfice d'inventaire. Je consens à ce qu'on parle de « folk-lore », si on prétend réserver par là la question de l'origine première de la représentation, qu'elle soit solaire, orageuse ou totémiste même, car certaines personnes font du totémisme une question d'amour-propre. Apollon, Zoorastre, le Bouddha naissent sous un arbre : que cet arbre soit « atmosphérique » comme le croit M. Senart, c'est possible. Un point paraît acquis : la naissance de certains héros a toujours lieu dans certaines conditions, et cette donnée, dans la biographie *du* Bouddha, se rattache à un « cycle » qui n'a rien à faire avec la vraie naissance *de* Bouddha. — Kṛṣṇa s'appelle, d'un de ses noms en relation manifeste avec sa vie et ses amours pastorales, *Govinda*, « Kühe, Heerden gewinnend ». Or Indra, dieu védique, s'appelle *Govid*. Cela ne démontre

déclare, avec une louable franchise, ses hésitations : par le fait, ces noms de Noir (*Kṛṣṇa*) et de Blanc (*Arjuna*) ne donnent pas une grande impression de sécurité ; mais toute la vieille littérature épique est remplie de noms qui ne sont pas plus individuels. — La question est de savoir si Kṛṣṇa a pu devenir dieu sans absorber des éléments mythiques ; si, dans ces temps-là, la déification ne consistait pas essentiellement dans la transformation mythique d'un héros. De même qu'à une période plus avancée du Brahmanisme un saint, un maître ou *guru*, ne devient dieu qu'en étant reconnu pour quelque *avatar* de Viṣṇu ou quelque *forme* de Çiva, de même, à l'époque où la figure de Kṛṣṇa fut modelée, un homme devenait dieu en s'identifiant aux types solaires et autres qui peuplaient le Panthéon. — Kṛṣṇa s'appelait-il Kṛṣṇa à l'origine ? N'était-il pas simplement le fils de Vasudeva et de Devakī, héros du clan des Yādavas ? Mais ces noms eux-mêmes de Vasudeva et de Devakī (la divine ? la joueuse ?) ont inspiré à Weber et à M. Barth des inquiétudes justifiées. — Quoi qu'il en soit, Kṛṣṇa est un guerrier, intimement lié à la fable du Mahābhārata, laquelle n'est pas descendue du ciel ; huitième fils de Devakī, dont le frère, prévenu par un oracle, faisait périr tous les enfants, il est élevé en secret chez le berger Nanda avec son frère, Balarāma, fils de Rohiṇī (la Rouge). Plus tard, il tue son oncle, tue des princes et des monstres ; vient en aide, par sa ruse et sa mauvaise foi, sinon par ses armes, aux héros du Mahābhārata ; installe son royaume dans la « cité des portes » de l'Ouest ; assiste à la lutte fratricide et à la mort de tous ses sujets ; périt enfin, blessé au talon par la flèche d'un chasseur [1].

Il est fort invraisemblable que ce Kṛṣṇa ait un rapport *direct* avec le Kṛṣṇa de la Chāndogya Upaniṣad. On peut à la rigueur admettre que le vague disciple de Ghoṣa, ou du moins sa désignation de fils de Devakī, a été emprunté par les brahmanes à la légende populaire [2], —

pas que ces vaches, même en ce qui concerne Indra, soient des nuages, mais cela prouve que Kṛṣṇa est apparenté à Indra, et c'est tout ce que veulent, dans le cas présent, les adversaires de l'évhémérisme outrancier. Weber (article cité, p. 11) reconnaît la haute valeur des remarques de M. Senart auquelles M. Garbe n'accorde vraiment pas la considération qu'elles méritent (*die höchste Beachtung*). — Il me semble que les deux théories d'exégèse peuvent aisément être conciliées. Les données évhéméristes ont été « naturalisées », et les données naturalistes « anthropomorphisées ». L'idée théologique, à proprement parler, l'idée de Dieu, un, bon et juste, que M. A. Lang a pris plaisir à retrouver chez les sauvages les plus « primitifs » (v. *The Making of Religion*, le chapitre intitulé *Old Degeneration Theory*), domine toute la spéculation : elle aboutit soit à la notion de l'acte responsable (Bouddhisme, etc.), soit à la théologie kṛṣṇaïte.

1. D'après Barth, *Religions of India*, p. 173 et suiv. Voir Senart, *Légende du Buddha*, p. 319 et suivantes ; et pour les sources capitales de l'histoire du Viṣṇuisme Muir, *Original Sanskrit Texts*, IV.

2. Et dans ce sens le dieu de l'Épopée et le docteur (?) de l'Upaniṣad sont bien une seule et même personne. — Dans la *Chāndogya*, comme nous avons vu, un Kṛṣṇa (peut être un Kṣatriya) Devakīputra est en relation avec Ghoṣa Aṅgirasa. Dans le *Kaushītaki-brāhmaṇa* sont nommés, sans qu'aucun rapport soit établi entre eux un Ghoṣa Aṅgirasa et un Kṛṣṇa Aṅgirasa. Cette circonstance est faite pour inquiéter (voir Weber, *Ind. Lit. Geschichte*, p. 77). — Le rapprochement a été fait pour la première fois par Colebrooke, *Misc. Essays*, II, 177, qui relève la

et ce serait un indice que les fidèles de Kṛṣṇa avaient dès lors quelque souci de théologie ; on n'admettra pas, avec M. Garbe, que tout le Kṛṣṇaïsme ait sa source dans le disciple de Ghoṣa, chef supposé d'un clan de guerriers philosophes.

Pour apprécier le dissentiment des indianistes en ce qui regarde l'interprétation des témoignages, cités plus haut, de Mégasthene et de Patañjali, et en général l'époque qu'il faut assigner à l'apothéose de Kṛṣṇa et au développement de son culte, — il faut remarquer que l'hypothèse d'une influence chrétienne dans le Kṛṣṇaïsme, affirmée dès l'époque de Wilson, fortement soutenue par Weber, paraît intimement liée à ce problème de chronologie [1].

M. W. Hopkins a récemment, en la modifiant, apporté de solides considérations à l'appui de la pensée de Weber. Il ne croit pas, comme jadis Weber, que la doctrine de la grâce (*prasāda*), et celle, connexe, de la dévotion (*bhakti*), puissent avoir été empruntées par le Kṛṣṇaïsme à l'Occident ; — car, encore que ces doctrines soient étrangères aux vieilles littératures brahmaniques, elles ont certainement existé de très bonne heure dans le Bouddhisme, et d'autre part, ainsi que M. Barth l'a remarqué, si on conçoit aisément qu'elles naissent dans une religion presque monothéiste et dont le dieu est accessible, voisin du fidèle, on ne conçoit pas qu'elles passent d'une religion dans une autre [2].

similitude des noms; Weber veut qu'il y ait davantage. « On ne voit dans l'Upaniṣad qu'un disciple avide de s'instruire... il a dû se distinguer de quelque façon, sinon son apothéose postérieure serait inexplicable » (*ibid.*, p. 78). M. Müller (*Upaniṣads, Sacred Books*, I, p. 52) s'en étonne ; il remarque que les *Çāndilyasūtras* ne s'appuient pas sur la *Chāndogya* [ce qui n'a rien de surprenant, car Kṛṣṇa n'y fait pas figure de dieu]; il ne paraît pas s'aperçevoir que Vāsudeva est fils de Devakī, tout comme l'élève de Ghoṣa : ce qui rend bien hasardeuse l'hypothèse qu'ils n'ont rien de commun. Hopkins (*Rel. of India*, 465 et suiv.) me paraît être dans la vérité : « Le dieu-homme du Mahābhārata doit être le même que le personnage mentionné dans la *Chāndogya*.. Mais on ne peut toutefois imaginer que le culte du Kṛṣṇa « gangétique » ait pris naissance avec la vague individualité représentée comme un disciple dans la *Chāndogya* », (cité et discuté dans Garbe, *op. cit*, p. 23). Plus nettement et plus exactement, Senart, *Légende du Buddha*, p. 341 : « De son côté, la caste brahmanique, cherchant à se l'approprier, le mettait au nombre de ses chanteurs et de ses maîtres; — cela n'exclut pas l'existence, à l'époque védique, de Krishṇas et de Kṛishṇiyas réels d'où pourraient être issus le Kṛishṇa de l'Upanishad et le Kṛṣṇa de l'Anukramaṇī [Liste de chanteurs védiques]; dans ce cas, l'épithète « Devakiputra » seule serait secondaire et manifesterait l'intention que l'on conjecture ici ».

1. Wilson, préface de la trad. du *Viṣṇupurāṇa*, p. 14 (signalé par Barth, *Religion*, p. 219), et aussi Weber, *Rāmatāpaniya*, 277, 360. — A. Weber, *Ueber die Krishṇa-janmāshṭami* (*Krishṇa's Geburts Fest*), *Mémoires de l'Académie de Berlin*, 1867, qui rappelle toutes les théories de ses devanciers depuis Georgi (1762) et Paulin de St Barthélemy (1791). Un bon sommaire de ce mémoire capital pour l'histoire du Kṛṣṇaïsme comme pour celle de l'iconographie chrétienne, a été donné par F. Nève, *Des éléments étrangers du mythe et du culte indiens de Krichna* (*Annales de Philosophie Chrétienne*, XI, 1876). — Muir, *Metrical Translations from Sanskrit writers*, introduction, 1879 (voir Revue critique, 30 octobre 1875). — Barth, *Religions*, p. 220. — W. Hopkins, *Christ in India* dans *India Old and New*, New-York, Ch. Scribner, 1902.

2. « L'idée générale de la grâce d'un dieu, considérée comme une faveur spéciale, est naturellement aussi ancienne que les dieux capables d'accorder des faveurs » (Hopkins, p. 147). — C'est une notion fort archaïque que les rites et les *mantras* (hymnes ou formules) ne sont efficaces que pour les croyants : la *çraddha* (cor-

M. W. Hopkins ne croit pas non plus pouvoir attribuer une valeur historique quelconque à un épisode curieux du Mahābhārata, signalé et exploité par Weber, le voyage de Nārada et de trois autres personnages (Premier, Deuxième, Troisième, ce sont leurs noms) vers l'Ile Blanche au milieu de la Mer de Lait (Nord-ouest ou Nord). Dans cette île, où des êtres merveilleux adonnés à un culte monothéiste (*ekāntinas*) adorent Bhagavat, on a vu successivement Alexandrie ou la Parthie : mais ces identifications sont un peu trop lourdes pour que le récit épique les soutienne [1].

respond étymologiquement à *credo*) des Vedas est aussi la confiance de l'homme dans ses dieux (Barth, *Religions*, p. 218 ; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, p. 109). Une Upaniṣad enseigne que l'*ātman* (le moi, c'est-à-dire ici le *brahman*) se révèle à qui lui plaît : mais c'est à peine si on peut parler de la grâce du « moi » identifié à l'Être absolu (Barth, *ibid.*, p. 74). — Bhandarkar, un des plus remarquables parmi les indianistes indiens, croit que la religion de *Bhakti*, « or Love and Faith » a existé de tout temps, « from times immemorial » — ce que j'admets volontiers *a priori*, mais ce qui n'est pas prouvé. — Ed. Hardy a signalé l'emploi du mot *bhakti* dans un recueil de stances bouddhiques, *Theragāthās*, v. 370, mais je ne vois pas dans le passage en question « die spezifische Bedeutung « Gottesliebe », comme le croit Garbe, p. 33 (v. aussi p. 29). Il résulte aussi de Pāṇini (cité ci-dessus p. 208, n. 3), que le mot *bhakti* n'avait pas à son époque cette « spezifische Bedeutung ». — La *Çvetāçvatara up.* se termine par les mots *yasya deve parā bhaktiḥ* : « Celui qui a pour Dieu (ou un dieu) la plus haute *bhakti* » ; mais on n'est pas d'accord sur la date.

« La *bhakti* nous apparaît comme le complément nécessaire d'une religion qui est parvenue à un certain degré de monothéisme... Cette *bhakti* peut être expliquée comme un fait indigène, qui s'est produit spontanément dans l'Inde comme il s'est produit ailleurs dans les religions d'Osiris, d'Adonis, de Cybèle et de Bacchus, à son heure et indépendamment de toute influence chrétienne » (Barth, *Religions*, p. 220. — L'édition française des *Religions* est introuvable, et je suis forcé de traduire la version anglaise). D'ailleurs, observe M. Barth, le dogme de la foi ou de l'amour ne peut pas être détaché d'une religion et greffé sur une autre à distance : il est pratiquement mêlé à la foi elle-même et, comme elle, inséparable du Dieu qui l'inspire. — Si on fait remarquer que le Kṛṣṇa épique paraît bien mal qualifié pour devenir le saint d'un culte d'amour, M. Senart croit que « Kṛṣṇa a dû être d'abord l'objet d'un culte secondaire, rattaché surtout, comme il est demeuré dans la suite, aux légendes de sa naissance, de son enfance et de sa jeunesse ; localisé au début chez les Çūrasenas et à Mathurā, ce culte lui aura valu de recevoir dans la légende épique des Kṣatriyas, fixée dans une influence brahmanique, le rôle belliqueux qu'on lui connaît ». (*Légende du Buddha*, p. 341).

Pour ma part, je crois que la note « bucolique » et que la note érotique, ou pour parler sanscrit « tantrique », peuvent être anciennes ; mais elles sont tardivement attestées en ce qui concerne Kṛṣṇa ; cependant elles se concilient avec le caractère tantôt amical, tantôt tragique du dieu, et concourent à l'explication de la *bhakti*, dans ce qu'elle a volontiers d'orgiaque et de malsain. Paulin de St-Barthélemy refusait, pour cette raison, d'admettre l'origine chrétienne du culte kṛṣṇaïte : la *bhakti* est, en effet, ignorante des voies de la crainte (voir cependant ci-dessus, p. 205). — Mais, sur l'impossibilité ou l'invraisemblance de l'importation du dogme de la foi ou de l'amour, je crains que M. Barth ne soit trop absolu. On peut, ce me semble, copier, imiter, transposer les légendes, les rites, les prières et les dogmes d'une religion étrangère ou ennemie. — Je ne crois pas non plus que la *bhakti* (ἀγάπη) suive nécessairement la conception monothéiste. Le monde méditerranéen, Cybèle et Mystères, n'offre rien qui ressemble à l'amour Kṛṣṇaite, lequel d'ailleurs se distingue nettement de l'amour chrétien.

1. Voir Weber, *Die Griechen in Indien*, Séances de l'Académie de Berlin, 1890, p. 930, *Rāmatāpanīya Upanisad*, Mémoires, 1864 et surtout le *Krishṇa's Geburts Fest*, p. 318). — W. Hopkins : « I am inclined to believe that the Çivaite faith of Kashmeere (a philosophical deus) is here recast into Vishnuite form » (p. 161). Ceci paraît invraisemblable. — Voir E. Senart, *Légende du Buddha*, pp. 106 et 342. — Wilfort avait identifié l'Ile Blanche et l'archipel britannique.

Par contre, si on examine les destinées ultérieures du Kṛṣṇaïsme [1], on est frappé du contraste qu'elles présentent avec les indications de l'Épopée. Le Kṛṣṇa des temps nouveaux dépouille le caractère astucieux, cruel, tragique du redoutable roi des Yādavas. Il opère des miracles de bonté, — ce qui est inouï dans l'Inde [2], — ressuscite le fils de *Duhçalā*, guérit Kubjā, la bossue. Il détruit et pardonne le péché d'un seul regard [3]. C'est un Dieu d'amour. C'est aussi un Dieu-enfant [4]. Les épisodes de l'enfance de Kṛṣṇa, dont un seul est mentionné dans l'Épopée [5], prennent une place prédominante. Jadis le héros naissait dans une prison ; il naît maintenant dans une étable (*gokula*). Sa mère, à peine mentionnée autrefois, joue un rôle de premier plan : Devakī est représentée comme une Madonna Lactans, tenant l'enfant Kṛṣṇa dans ses bras. Le jour de la naissance est, pour les fidèles, le jour saint par excellence. Ajoutez le massacre des innocents, la boîte d'onguents versés sur Kṛṣṇa, et « il semblera impossible de douter que cette forme du Kṛṣṇaïsme tout au moins ne dérive d'une source chrétienne [6] ».

« Ce n'est pas une théorie, l'emprunt est aussi bien établi qu'emprunt peut l'être dans l'histoire religieuse. » Ceci doit nous rendre très circonspects quand il s'agit de l'ancien Kṛṣṇaïsme et de la Gītā. Après avoir constaté, par la comparaison de fragments du Rig Veda et de l'Ancien Testament, proches voisins bien qu'indépendants, que la méthode comparative réclame ici une grande prudence, M. Hopkins fait un choix parmi les points de contact que Lorinser a cru découvrir

1. Les parties modernes du Mahābhārata, le *Harivamça*, les *Purāṇas* (notamment le *Bhāgavata*, chap. x, *Viṣṇupurāṇa*, v), le *Gītagovinda*, où le caractère érotique du dieu et de sa religion est très marqué, le *Pañcarātra*. — Les livres relatifs au culte dont il va être question sont très difficiles à dater : le plus ancien traité sur la matière est de la fin du XIIIe siècle ; mais il repose sur des Purāṇas, textes qui sont certainement antérieurs de plusieurs siècles. On peut croire que le VIe siècle est la limite extrême dans le cas qui nous occupe (Hopkins, *op. cit.*, p. 167).

2. Pour cette excellente raison que toute calamité, mort, infirmité, etc., est un fruit des actes du patient.

3. Dans le *Jaiminibhārata*, un purāṇa dont les récits sont passés dans un *Mahābhārata* persan, utilisé par Wheeler, *History of England*, (voir *Krishna's Geburts Fest*, p. 314-5).

4. Le *Bhāgavatapurāṇa*, qui parle si longuement des exploits amoureux de Kṛṣṇa, ne connaît pas le culte du Dieu-enfant, voir Weber, *Geburts Fest*, p. 241.

5. L'enfant tue un faucon.

6. W. Hopkins, *op. cit.*, p. 163. — « The later stories have been drawn not only from the Gospels, but from the Pseudepigrapha ; for we find, besides the statement... that at the time of his birth his reputed father was journeying with his mother to Puttra « to pay his taxes », the later notion that the water in which the child is washed is curative found also in a late apocryphal Evangelium ; just as we find too in the history of Krishna the late Christophoros legend. » — De ce que dit M. Barth sur ce point, il suit qu'il n'est pas défendu, de désassocier certains détails, manifestement empruntés, et la donnée générale de Kṛṣṇa enfant, élevé chez les bergers, folâtrant avec les bergères ; laquelle serait, pour le moins, indiquée ou suggérée dans le *Mahābhārata* et aurait, dans le Veda, des antécédents. — J'observerai que M. W. Hopkins, en discutant avec une courtoisie amicale les réserves de M. Barth, paraît ignorer les objections beaucoup plus radicales, — trop radicales à mon sens, — de M. Senart, *Légende*, p. 336 et suivantes.

entre la Gītā et le Nouveau Testament [1]. Il s'arrête surtout à l'Évangile de saint Jean « où il rencontre, en un bref espace, un si grand nombre de parallélismes, et quelques-uns si frappants, qu'à tenir compte des cas plus généraux fournis par les autres Évangiles, il y a ici « un corps d'évidence » presque décisif en faveur de l'emprunt » [2].

Dans l'ensemble notre Mahābhārata, d'après M. Hopkins, — tout le monde n'est pas de son avis, évidemment, — a été rédigé, récrit ou remanié entre deux cents ans avant notre ère et deux cents ans après. En ce qui regarde la Gītā, il tient pour anciennes (depuis 200 avant J.-C.) ses parties essentielles, le « cœur » du poème, à savoir les quatorze premiers chapitres ; mais la Gītā a été « récrite » ; et le dernier chant notamment, où la doctrine de la grâce est le plus nettement promulguée, est « évidemment » une addition. M. Garbe, sur cette question délicate, raisonne en sens inverse : « En faveur de l'authenticité du chapitre XVIII parle cette circonstance que plusieurs doctrines essentielles de la Gītā y sont, pour la première fois, mises en vrai jour. » Mais il s'agit précisément de savoir si ces doctrines font partie du système primitif ; si les acceptions diverses du mot *prasāda*, — employé d'abord par la Gītā, comme elle l'est par les bouddhistes, dans la signification archaïque de « calme », « apaisement », « not of God toward a sinner but of man's own mind », — employé ensuite une demi-douzaine de fois au chapitre XVIII dans le sens moderne, depuis lors courant dans la littérature, de « grâce de Dieu », — ne sont pas un indice sérieux du remaniement du poème [3].

A supposer résolue, comme l'entend M. Hopkins, la question chro-

1. F. Lorinser, *Die Bhagavad Gītā übersetzt and erlaütert*, Breslau, 1869. — « L'auteur arrive à cette singulière conclusion que l'auteur du poème hindou était bien documenté (well read) sur les Évangiles et les Pères de l'Église » (Barth, *Religions*, *loc. cit.*)

2. S'il y a emprunt, l'Inde est certainement débitrice, cela ne fait aucun doute, car aucun témoignage n'a établi l'existence d'un centre krṣṇaïte en Occident à l'époque où le Christianisme a pris naissance.

3. Un des grands mérites de M. Hopkins est d'avoir forgé, pour déterminer l'âge relatif des diverses parties du Mahābhārata, un critère indépendant des considérations religieuses et philosophiques, toujours plus ou moins subjectives. — Le *Mbh.*, dans l'ensemble, est rédigé en *çlokas*, stances de trente-deux syllabes, dont la disposition prosodique a été en se précisant. — Quand, ainsi qu'il arrive, on trouve une stance qui reproduit avec des modifications qui la rendent conforme au schéma classique, une stance qui revêt d'ailleurs une forme archaïque, on peut conclure à une retouche. — A comparer la *Gītā*, l'épisode de *Nala*, l'*Anuçāsanaparvan*, le *Çāntiparvan* § 311 (*Mahābhārata*), le *Rāmāyaṇa* IV, 1-11 et le *Raghuvaṃça*, poème classique de Kālidāsa, on constate que sur 1000 stances, la clausule trochaïque, à la fin des vers 1 et 3 de la stance, se rencontre respectivement 22, 10, 7, 3, 2 et 0 fois. — Cette méthode d'observation, qui porte sur un grand nombre de particularités prosodiques et trouve en elle-même sa sécurité, supplée à l'insuffisance des critères extérieurs, emploi de mots nouveaux (comme dināra, pièce de monnaie = denarius, barbara = βάρβαρος), désignation de peuple récemment entrés dans l'Inde, etc., car elle porte sur l'ensemble d'un morceau, et écarte l'explication par l'hypothèse d'interpolations isolées. — Ce travail délicat démontre que la Gītā, le « cœur » de la Gītā, appartient à la partie ancienne de notre épopée actuelle. — J'ai signalé ici-même (VI, p. 86) un article étendu de M. Barth sur le *Mahābhārata* (*J. des Savants*, avril, juillet 1897).

nologique, on devra lui accorder que l'influence chrétienne, qui s'est exercée de très bonne heure, a pu « informer » le Kṛṣṇaisme. Le récit des actes de saint Thomas a été confirmé, dans ce qu'il a d'essentiel, d'une manière éclatante [1]. L'Inde, d'ailleurs, n'est pas rebelle à l'influence étrangère. Les Grecs, lui ont appris l'astronomie; peut-être aussi le théâtre [2]. Çīlāditya (VIIe siècle) recevait à sa cour des missionnaires syriens et des bouddhistes; de même Akbar mit aux prises des jésuites portugais, des brahmanes et des musulmans [3]. On peut croire que les rājas de l'antiquité furent aussi libéraux : le Mahābhārata en témoigne. « Le sol était préparé quand les semeurs vinrent de l'Occident. »

Le point faible de l'argumentation de M. Hopkins, ou, pour parler plus modestement, la partie de son argumentation qui ne m'a pas convaincu, est celle où il établit que les relations de doctrine, et quelquefois les relations verbales, entre la Gītā et les Écritures chrétiennes, sont trop étroites pour qu'on puisse se passer de l'hypothèse de l'emprunt [4]. Sans doute, à discuter, un à un, chacun des passages parallèles, il n'est pas difficile d'atténuer leur portée : mais ne faut-il pas les prendre dans l'ensemble, conformément aux lois de ce qu'on a nommé la « grammaire de l'assentiment »? La Gītā est foncièrement « hindoue »; mais Albiruni a remarqué qu'un brahmane vous répétera demain, en vers sanscrits (*çlokas*), ce que vous lui dites aujourd'hui, et que vous n'y reconnaîtrez plus rien [5]. Et si nous ne connaissions pas l'origine des mouvements contemporains de la Brahmāsamāj [6], il serait malaisé d'en démontrer, d'après les textes, l'origine chrétienne et anglaise.

En un mot, je voudrais apporter quelques réserves aux conclusions de M. Hopkins, persuadé d'ailleurs qu'il peut avoir raison. Ainsi qu'il le dit lui-même, « qui pourrait apprécier exactement l'influence exercée par l'enseignement (chrétien) des premiers siècles? Il se peut que nous l'exagérions, il se peut que nous la déprécions injustement ».

Gand.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

1. Voir S. LEVI, *Notes sur les Indo-Scythes*, *Journ. Asiatique*, 1897, I. 27.
2. Voir S. LÉVI, *Le Théâtre Indien*, Bouillon, 1890, et SENART, *Revue des Deux Mondes*, 1er mai 1891.
3. Voir le volume du Col. MALLESON, dans *Rulers of India* (Clarendon Press).
4. « ...so large a number of parallels... that... they present a body of evidence that is, I think, almost conclusive in favor of one of the religions having borrowed from the other » (p. 155) ... « the parallels... are almost too close in thought as in diction to have sprung from two independent sources » (p. 137).
5. Albirouni (1031 A. D.) : son livre sur l'Inde a été traduit par Ed. Sachau : voir aussi REINAUD, *Mémoire sur l'Inde*.
6. BARTH, *Religions*, p. 201; GOBLET D'ALVIELLA, *Évolution religieuse contemporaine*.

Le Gérant : M.-A. DESBOIS.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE ROLE THÉOLOGIQUE DE CÉSAIRE D'ARLES

II

LE PECHÉ ORIGINEL ET LA GRACE

L'OPUSCULE SUR LA GRACE. — LE SERMON SUR L'ENDURCISSEMENT DU PHARAON. — LA DOCTRINE ÉPARSE DANS LES SERMONS. — LA LETTRE D'ANASTASE II. — LE CONCILE DE VALENCE. — LE CONCILE D'ORANGE.

A la fin de sa vie, saint Augustin était arrivé à construire sur l'homme, le péché et la grâce un système cohérent. Les diverses pièces en étaient pour ainsi dire sorties l'une de l'autre sous l'effort de la contradiction et de la polémique.

Adam avait péché et cette faute avait passé à toute sa descendance. Tous les hommes formaient donc une masse de péché, coupable avant d'avoir agi et pensé. Cette masse ne devait pas avoir d'autre juste sort que la damnation. Mais la miséricorde divine est intervenue. Elle sauve une partie de l'humanité. Le reste s'écoule là où vont le péché et la mort. Les hommes sauvés n'ont pas mérité leur sort. Ils sont sauvés par la grâce, don gratuit. La grâce est accordée à la foi, grâce elle-même et don gratuit. Généralement, la foi est produite par des secours extérieurs, surtout par la prédication. Mais ces secours sont aussi des grâces et des dons gratuits. En un aucun moment de l'opération du salut ne se place pour

l'homme déchu l'occasion d'un mérite indépendant. De soi-même, il ne peut qu'aller au mal : car il est pécheur et damné, son infidélité engendre péché et damnation. Il a certainement une libre volonté, capable de choisir. Mais elle est viciée dans son principe et ne peut, seule, que choisir le mal. L'action de Dieu la libère : alors elle peut vouloir le bien. Ainsi depuis les origines les plus obscures de la conversion jusqu'aux œuvres pies du fidèle, rien n'est un mérite de l'homme, tout est œuvre de pure miséricorde divine. Quand Dieu, au jour de la rétribution, couronne les mérites des élus, il couronne ses propres dons, suivant la formule du missel parisien [1]. Les damnés sont prédestinés à la damnation en vertu du péché d'Adam, comme les élus le sont au salut par un décret spécial de Dieu. Il n'est donc pas vrai que tous soient appelés au salut : s'il est écrit que Dieu veut le salut de tous les hommes, ce ne peut être en un sens absolu et général. Comment se fait l'élection des uns et l'omission des autres, ne le demandez pas : *O altitudo!*

On sait par quels progrès cette doctrine hautaine s'est imposée peu à peu. Les contradictions successives qu'elle a rencontrées ou qui l'ont fait naître se résument dans les noms de Pélage, de Cassien, de Prosper et des papes Félix IV et Boniface II. Quand la base du système est sortie victorieuse des attaques de Pélage, Cassien a essayé de défendre, avec l'universalité de l'appel au salut, le rôle de la volonté humaine dans les œuvres pies et dans l'ascèse. Prosper a fait subir à la doctrine augustinienne une atténuation de pure forme, en substituant en Dieu la prévision du péché à la prédestination à l'enfer. Enfin les papes Félix IV et Boniface II, sous l'im-

1. Formule tirée de saint Augustin lui-même : « Dona sua coronat Deus, non merita tua », *De gratia et lib. arb.*, VI, 15 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 891 ; *Epist.*, CXCIV, VI, 30 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 880 ; cf. *Epist. ad Valentinum*, *P. L.*, t. XLIV, col. 875-876.

pulsion de Césaire, terminent cette première phase de la controverse par les décisions du concile d'Orange[1].

Il ne faudrait pas considérer la protestation de Cassien comme un accident. Cassien et Fauste de Riez représentaient une tradition. Nous n'avons pas à nous occuper de l'état du problème dans les pays grecs[2]. Mais en Gaule, ce qu'on appelle le semi-pélagianisme était antérieur à Pélage. On croyait que l'homme pouvait par ses œuvres mériter la première grâce de la conversion. A la fin de sa vie, Hilaire de Poitiers, mort en 366, écrit dans son commentaire sur les *Psaumes* : « Le devoir propre et indépendant de notre volonté est de vouloir ; Dieu donnera l'accroissement à qui commence ; car notre infirmité n'obtient pas elle-même la consommation, quoique le mérite d'arriver à la consommation vienne de l'impulsion de la volonté[3]... Le rôle de la miséricorde divine est d'aider la volonté, d'affermir ceux qui commencent, d'accueillir ceux qui vont à elle ; de nous vient le commencement pour qu'elle apporte l'achèvement[4]. » Tous

1. Voir les articles publiés par M. Turmel depuis quatre ans dans la *Revue*. Il serait malséant d'en faire ici l'éloge. Mais nos lecteurs auront pu faire une remarque. Ces études paraissent avoir été nécessaires au clergé pour qu'il comprît ses théologiens. On a maintenant l'occasion de lire sur ces matières de savants articles dans telle revue qui se ferait scrupule de nommer la *Revue d'histoire et de littérature religieuses* autrement que pour l'attaquer. J'ai plaisir au contraire à mentionner le travail conscienceux du P. Jacquin, qui a commencé de paraître dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain.

2. Voy. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, pp. 87 et 96. Cassien s'inspire beaucoup de Chrysostome.

3. *In Ps. CXVIII*, lit. xiv, Nun, 20 (*P. L.*, t. IX, col. 598 D ; ed. Zingerle, p. 486, 2) : « Voluntas nostra hoc proprium ex se debet ut uelit ; Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio uoluntatis. »

4. *Ib.*, lit. xvi, 10 (*P. L.*, t. IX, col. 610 B ; ed. Zingerle, p. 501, 8) : « Diuinae misericordiae est ut uolentes adiuuet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat : ex nobis autem initium est ut illa perficiat. »

ont été appelés et tous ont pu choisir leur vie ; aussi la peine ou la récompense est-elle la sanction de leur choix [1]. L'élection au ciel est fondée sur le mérite et le bonheur de l'élu, elle s'explique par les actès qui l'en ont rendu digne [2]. Sans doute, Hilaire de Poitiers a eu probablement peu d'influence sur les écrivains postérieurs. Mais son témoignage n'en a que plus de valeur pour la génération qui, en Gaule, a précédé Cassien et Prosper. Nous nous expliquons mieux l'isolement dans lequel se trouvent Prosper et le laïc Hilaire au milieu de théologiens qui ont reçu une éducation opposée à l'augustinisme.

C'est contre cette tradition que va réagir Césaire d'Arles.

Nous avons de lui un opuscule sur la question : *Quid domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam aliis non det* [3].

Une telle question, dit Césaire, suppose un droit. Quel peut être le droit de l'homme à interroger Dieu ? La réponse de Césaire est peu claire. Pour avoir ce droit, dit-il, il aurait fallu rendre à Dieu les actions de grâces adéquates au salut des élus. Or si tout l'univers rendait grâces pour un seul, la miséricorde divine recevrait un prix insuffisant : que dire du salut de milliers d'élus ? Il semble que cet exorde confonde deux idées. L'homme n'est rien et ne vaut rien en regard de l'infinité divine :

1. *In Ps. CXVIII*, lit XXII, Tau, 4 (*P. L.*, t. IX, col. 641 A ; p. 542, 16 Z.) : « Elegit autem non naturali necessitate, sed uoluntate pietatis, quia unicuique ad id quod uult uia est proposita uiuendi, et adpetendi atque agendi permissa libertas ; et ob id uniuscuiusque aut poena aut praemiis adficietur electio. »

2. *In Ps. LXIV*, 5 (*P. L.*, t. IX, col. 415 C ; p. 236, 14 Z.) : « Non res indiscreti iudicii electio est, sed ex meriti electu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus : beatus ob id quia electione sit dignus. »

3. Publié pour la première fois par dom Morin, *Rev. bén.*, XIII (1896), p. 435.

ce sont des quantités qui ne peuvent être mises en balance. Cette idée générale est énoncée par rapport au cas particulier des élus. Et ce cas particulier éveille une idée accessoire : dans la vocation des élus, il n'y a matière qu'à de grandes actions de grâces, et non pas à des questions téméraires [1].

Quoi qu'il en soit de ce début, Césaire emploie ensuite une argumentation assez fréquente chez les esprits absolus et sévères. Au lieu de chercher à expliquer la dureté apparente de Dieu, il objecte à son adversaire d'autres cas, encore plus choquants pour la faiblesse humaine. Il lui demande de les expliquer et il le confond dans sa bassesse d'intelligence créée. C'est ce qu'on pourrait appeler le raisonnement *ab austero ad austerius*. « Vous vous dressez sur le tribunal orgueilleux de votre cœur; vous prétendez juger Dieu : « Pourquoi donne-t-il à l'un « la grâce, à l'autre non ? » Ce que vous osez dire d'un petit nombre, pourquoi ne pas prendre sur soi de le dire de tout le monde ? Demandez donc à Dieu pourquoi après tant de milliers d'années seulement il est venu pour la rédemption du genre humain ; pourquoi, à l'exception de la nation juive, dans le cours de tant de siècles le monde entier est demeuré dans l'erreur, privé de la grâce de Dieu ! Ajoutez encore et dites : « Quand le seul Abraham « a été appelé, pourquoi le monde entier ou en tout cas « la plus grande partie du genre humain n'a-t-elle pas « été appelée à connaître la miséricorde divine ? »... Ajoutez aussi et dites : « Quel dessein Dieu a-t-il eu de faire « tomber la rosée de la grâce divine pendant tant de « milliers d'années sur la seule toison, c'est-à-dire sur le « peuple juif, tandis que l'aire entière, c'est-à-dire le « monde, n'a pas mérité d'être rafraîchie par la miséri-

1. L'idée de ce début paraît avoir été donnée par Fauste, *De gratia*, I, 16, p. 50, l. 12 Engelbrecht : « (Christus) plus dedit quam totus mundus ualebat. »

« corde divine ; » ou bien : « Pourquoi dans la suite la « seule toison, c'est-à-dire le peuple juif, est-elle restée « aride et privée de la grâce divine, tandis que l'aire des « nations recevait la pluie de la miséricorde [1] ? » La série des questions continue, prenant pour texte les paroles du Christ dans l'évangile [2], les affirmations de saint Paul [3], les gestes des Apôtres [4]. La conclusion augustinienne termine cette série de paradoxes : *O homo, tu qui es qui respondeas Deo ? O altitudo* [5] !...

De cette première partie, on peut extraire la pensée de Césaire sur le sort des infidèles. Avant Jésus-Christ, les nations sont exclues de l'appel divin, de la grâce et du salut. Après Jésus-Christ, les Juifs prennent la place des nations. Césaire, pas plus que Prosper, pas plus qu'Augustin, n'admet que l'infidèle puisse avoir une vertu réelle et valable pour le salut.

Cette idée prend encore plus de relief dans la seconde partie. Césaire continue à accabler son adversaire sous

1. « Et quia, te in superbissimo tribunali cordis tui eleuans, Deum iudicare praesumis dicens quare uni det gratiam et alii non det, quod de paucis ausus es dicere, quare non etiam de toto mundo praesumas asserere ? Dic ergo Deo quare post milia annorum pro redemptione humani generis ueniret, et excepta gente Iudaeorum per tanta spatia temporum totus mundus sine Dei gratia in errore remanserit ? Adhuc adde et dic : « Quando solum Abraham uocauit, quare non totum « mundum aut certe maximam partem humani generis ad miseri- « cordiae suae notitiam reuocauit ? »... Adhuc adde et dic : « Quid ei « uisum est ut in solo uellere, id est in populum Iudaeorum per tot « milia annorum ros diuinae gratiae permanserit, et tota area, id est « uniuersus mundus inrigari per Dei misericordiam non meruerit ; uel « cur postea solum uellus, id est Iudaeorum populus sine gratia Dei « siccus remanserit et area omnium gentium ros misericordiae diuinae « perceperit ». Lignes 25-42.

2. Mt., xi, 21, 23 ; xix, 11 ; xiii, 11 ; Jn., xvii, 9 ; vi, 44 ; Mt., xi, 27 ; Jn., v, 21 ; iii, 8.

3. *I Cor.*, xii, 11 ; *Rom.*, ix, 27 ; xi, 5.

4. *Act.* xiv, 15 ; xiii, 48 ; xvi, 14.

5. *Rom.*, xi, 33.

les conséquences extrêmes du système augustinien. Les objections qu'on devrait lui opposer sont pour lui autant d'affirmations où il triomphe. Le semipélagien suppose que Dieu veut le salut de tous, mais que tous ne le veulent pas [1]. « Cela pourrait encore se soutenir, réplique vertement Césaire, des gens d'âge mûr ; mais que dire de tant de milliers d'enfants, d'hérétiques, de Juifs et de païens, qui n'ont pas le désir ni la possibilité de demander le baptême ? Cependant, puisqu'ils meurent sans la grâce de Dieu, ce que tu crois aussi, à cause du péché originel ils sont perdus pour l'éternité. Au contraire, on peut voir un nombre considérable d'enfants, sans nuls mérites antécédents, recevoir le sacrement du baptême, quand ils ne peuvent encore ni le demander, ni vouloir, ni croire, et après avoir reçu la grâce on les voit mourir aussitôt et régner avec le Christ [2]. » Qu'on ne rejette pas la faute sur la négligence des parents : la faute des parents ne sauve pas les enfants, et souvent l'enfant meurt quand on court le porter à l'église [3].

On doit donc seulement, conclut Césaire, rendre grâces de la miséricorde et adorer les jugements de Dieu, ces jugements impénétrables et insondables, ordinairement cachés, mais qui ne sont jamais injustes [4] : *O alti-*

1. « Dicis forte : « Deus quidem uult omnes ut credant in eo, sed « non toti uolunt. » 78-79.

2. « Etiam hoc de senioribus possit dici ; quid respondebis de tot milibus infantum, haereticorum, Iudaeorum et paganorum, qui nec uoluntatem habent nec possibilitatem ut baptismum quaerere possint Tamen, cum sine Dei gratia moriantur, quod etiam et tu credis, propter originale peccatum pereunt in aeternum. Et e contrario uideas nullis praecedentibus meritis non paruum numerum infantum baptismi sacramentum accipere, cum adhuc nec petere nec uelle possint nec credere, et post acceptam gratiam statim mori et cum Christo regnare. » 87-95.

3. L'idée de ce développement est tirée de saint Augustin.

4. « Iudicia Dei, quae sunt inscrutabilia et immensa, sicut saepe dictum est, plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » 112-114. Voy. p. 230, n. 1.

tudo, répète Césaire ; *O homo, tu qui es qui respondeas Deo ?*

L'opuscule se termine par une exhortation.

Nous voyons que Césaire ne recule devant aucune conséquence de la doctrine augustinienne. Il damne très délibérement les infidèles, les hérétiques, les Juifs et les enfants. On a même rarement mis plus de désinvolture à donner pour argument cela même qui est à prouver. « *Point de raison !* c'est la vraie religion cela. *Point de raison !* Que Dieu vous a fait, Monseigneur, une belle grâce [1] ! » Il est fort à craindre que le P. Canaye n'ait été, quoi qu'il en eût, plus augustinien et plus près du jansénisme qu'il ne pensait.

Mais cet abus, où il y a beaucoup de naïveté, ne fait que mieux ressortir le caractère de l'opuscule. Ces questions sont vaines pour Césaire, et il n'y ferait pas d'allusion, s'il ne croyait y trouver une preuve. Son but est de porter remède à un désordre précis. L'œuvre est toute pratique.

On peut observer le même caractère dans le sermon sur l'endurcissement du Pharaon [2].

L'Écriture dit que Dieu endurcit le cœur du Pharaon [3]. Cette proposition scandalise souvent les fidèles et même les clercs ; elle sert de base aux attaques des manichéens contre l'ancien Testament. Toute la discussion de Césaire tend à prémunir les fidèles contre les dangers de l'état de péché. « De la multitude des péchés naît le désespoir, le désespoir engendre l'endurcissement [4]. » Cette phrase,

1. *Œuvres de M. de* Saint-Evremond, Londres, 1711 ; t. II, *Conversation du maréchal d'Hoquincourt avec le P. Canaye*, p. 34.

2. *P. L.*, t. XXXIX, col. 1786 ; *Augustini sermones*, *Appendix*, *Sermo* 22.

3. « Indurauit Dominus cor Pharaonis ». *Exode*, ix, 12.

4. Voy. les textes p. 228, n. 1.

au commencement et à la fin du sermon en est comme la dominante. Le problème exégétique ou philosophique se résoud en un avertissement de morale pratique.

Une partie des développements se retrouve dans Fauste au commencement même de ce second livre du *De Gratia* qui passe, avec raison, pour un des documents principaux du semipélagianisme [1]. Il faut reconnaître que le cas du Pharaon pouvait ne mettre pas les doctrines en conflit. L'essentiel de la solution est identique dans Césaire et dans Fauste. L'endurcissement n'est pas dû à la puissance, mais à la patience de Dieu. Chaque fois qu'une plaie de l'Égypte est passée, le Pharaon retombe dans ses mauvaises dispositions. Il s'humilie sous une nouvelle épreuve.

Césaire, § 1, col. 1787.	Fauste, II, 1; p. 59, 23.
Ista enim testimonia scripturarum ideo caritati uestrae insinuare uolumus, ut intellegatis quia obduratio non Dei potentia compellente perficitur, sed Dei remissione uel indulgentia generatur. Ac sic Pharaonem non diuina potentia, sed diuina patientia credenda est obdurasse. Denique quotiescumque eum Dei plaga percussit, afflictus paenituit. At, ubi ei remissionem diuina indulgentia dedit, iterum se in superbiam elatus erexit.	Vis scire quia diuina moderatione ob causam induratae mentis operatur? Idem ipse Pharao in decem plagis positus cum percuteretur, mitigabatur, cum laxaretur ingrauabatur. Ac sic impium diuina seueritas inclinabat, bonitas obdurabat, et, ut se esse liberi arbitrii demonstraret, castigante Deo populum dimittebat, parcente reuocabat... Non ergo induratur in multa Dei potentia, sed contemptor efficitur in multa Dei patientia. Denique inter alternas uices castigationis et remissionis flagellatus humiliatur, exauditus erigitur, liberatus insultat, afflictus obtemperat...

Le Pharaon reconnaît lui-même la justice de Dieu :

1. *P. L.*, t. LVIII, col. 813 C. Je cite d'après l'édition de Vienne, 1891, publiée par M. A. Engelbrecht.

Césaire, § 5, col. 1788.

Quam rem etiam ipso confitente euidenter agnoscimus. Sic enim ipse, cum castigaretur, iustitia compellente professus est : *Dominus iustus, ego autem et populus impii* [1]. Qua ergo conscientia christianus Deum iniustum esse conqueritur, quem iustum etiam rex impius confitetur ?

Fauste, *ib.*, p. 60, 11.

Et cum inter medias correptiones profiteatur : *Iustus es, Domine, ego uero et populus meus impii*, non se a Deo, sed a uoluntate propria deprauatum conscientiae suae testis ostendit. Et tu Deum circa Pharaonem durum uel iniquum fuisse praesumis asserere, quem circa se iustum et pium ipse sacrilegus non potuit abnegare !

Le Pharaon cède. Césaire en tire une conclusion miséricordieuse que n'a pas Fauste.

Césaire, § 5, col. 1788.

Nam in tantum non eum Deus inreuocabiliter obdurauit, ut post decem plagas populum Dei non solum dimitteret, sed etiam exire compelleret. Quod enim decem plagis percussus fecisse legitur, post primam castigationem implere potuisse cognoscitur.

Fauste, *ib.*, p. 60, 9.

... afflictus obtemperat et filios Israël, quos post decimam plagam emisisse cognoscitur, ad primam eum emittere potuisse uoluntas postrema testatur.

Pour rendre son explication plus accessible à son auditoire, Césaire n'a garde de laisser dans Fauste une de ces comparaisons familières où lui-même excelle :

Césaire, § 5, col. 1788.

Quam rem etiam circa uernaculos nostros exercere consueuimus, quos nimis delicate aut satis remisse nutrimus uel quibus frequenter peccantibus indulgemus. Cum enim peiores de ipsa remissione redduntur, solemus eis exprobrantes dicere : « Ego te talem feci ; ego tibi parcendo proteruiam tuam neglegentia mea nutriui. » Et haec non ideo dicimus quod ex uoluntate nostra in tantam sint su-

Fauste, *ib.*, p. 59, 10.

Sic interdum familiariter etiam apud homines genus huius elocutionis adsumimus, sic interdum contumacibus famulis exprobramus mansuetudinem nostram ita dicentes : « Ego patientia mea pessimum feci ; ego remissione mea malitiam tuam superbiamque nutriui ; ego te contumacem indulgentia mea reddidi ; ego dissimulatione mea cor tuum ut contra me obduraretur animaui. »

1. *Exode*, IX, 27.

Et hoc modo, quod in bonitate domini uirtutis est testimonium, in serui improbitate fit uitium.

perbiam deuoluti, sed quia magis de bonitate uel indulgentia nostra fuerint obdurati.

Mais les auteurs de l'*Histoire littéraire* se sont attachés à montrer que la ressemblance ne s'explique pas par des emprunts que Césaire fait à Fauste [1]. Tous deux ont puisé dans Origène [2]. D'une part, une comparaison d'Origène, tirée de l'*Épître aux Hébreux* [3], la terre abreuvée de pluie, se lit dans Fauste [4], mais non dans Césaire. D'autre part, deux comparaisons d'Origène ont passé dans Césaire, mais non dans Fauste, celles d'un cheval indompté et d'un enfant indiscipliné [5] ; elles sont ici et là appuyées par une citation de l'*Épître aux Hébreux* [6]. D'ailleurs Césaire a, beaucoup plus complètement que Fauste, tiré parti des citations bibliques d'Origène.

Je serais cependant incliné à croire que Césaire a écrit en pensant à Fauste. Il a voulu montrer, sans le dire, qu'on pouvait tirer un parti meilleur et plus orthodoxe du morceau d'Origène. Son homélie est donc, si l'on admet cette supposition, une pièce de la guerre aux idées défendues en Gaule par l'évêque de Riez. Il n'est pas douteux qu'elle ne soit conçue dans un tout autre esprit. Si l'explication de Césaire est la même que celle de Fauste, il s'y trouve, par ce qu'y ajoute l'évêque d'Arles, de notables différences. L'expression de libre arbitre, employée par Fauste, est omise par Césaire. L'application que Césaire fait de la narration biblique la met sous un jour particulier. Pour lui, le cas du

1. *Hist. litt. de la France*, t. III, p. 748 suiv. La démonstration est très développée ; j'en indique seulement les points essentiels.
2. *De principiis*, III, I, 8 suiv. ; *P. G.*, t. XI, col. 261 suiv.
3. *Hebr.*, VI, 7.
4. FAUSTE, p. 60, 19 E.
5. ORIGÈNE, ib., 12 ; col. 270 C; CÉS., *l. c.*, 2 et 3, col. 1787; d'ap. *Eccl.*, XXX, 8 et 12.
6. *Hebr.*, XII, 6.

Pharaon pose le problème de la persévérance. « Tout d'abord, dit-il en commençant, que ceci soit cru fidèlement et fermement par votre Charité que jamais Dieu n'abandonne l'homme s'il n'est, d'abord, abandonné par l'homme. Car après qu'une personne aura péché gravement une fois, deux fois, trois fois, Dieu cependant l'attend pour que, suivant la parole du prophète, elle se convertisse. Ce n'est qu'après qu'elle a persisté dans ses fautes, que de la multitude des péchés naît le désespoir et que le désespoir engendre l'endurcissement [1]. » Césaire suppose l'œuvre du salut déjà commencée. Il peut laisser dans l'ombre la question de la grâce initiale. Fauste, au contraire, glissait une réflexion favorable à son système : « Dieu attend la volonté de celui qui doit être purifié [2]. »

Césaire ne se contente pas d'éviter les propositions malsonnantes. Il entend bien discuter et résoudre les difficultés de la doctrine. « Mais peut-être on demandera pourquoi le Pharaon est endurci par la patience divine et pourquoi les fléaux sont écartés. A cela je réponds avec confiance : Dieu écarte tant de fois les fléaux, parce que le Pharaon, par l'amas énorme de ses péchés, n'a pas mérité d'être repris comme un fils, pour son bien, mais a pu être abandonné à l'endurcissement comme un

1. « Primo hoc fideliter et firmiter credat dilectio uestra quia numquam Deus deserit hominem nisi prius ab homine deseratur. Cum enim semel et secundo et tertio unusquisque grauia peccata commiserit, expectat tamen illum Deus, sicut per prophetam dicit (Ezech., xxiii, 11), ut conuertatur et uiuat. Cum uero in peccatis suis coeperit permanere, de multitudine peccatorum nascitur desperatio, ex desperatione obduratio generatur. » *L. c.*, 2; col. 1786. « Ex multitudine peccatorum desperatio nascitur, et ex desperatione obduratio generatur. » *Ib.*, 6; col. 1788.

2. « Misericordia Dei expectat », *ib.*, à la fin; p. 61, 4; c'est le rappel d'une pensée exprimée plus complètement au chapitre précédent, I, xviii, p. 56, 5 : « Voluntatem eius qui est purgandus expectat. »

ennemi [1]. » Fauste aurait pu, sans doute, souscrire à cette explication. Il n'en est pas de même de la suivante que Césaire ajoute aussitôt : « Sur cet endurcissement le prophète, par la bouche du peuple juif s'écrie : « Tu as « endurci notre cœur pour que nous ne te craignions « point. » Cela ne veut vraiment rien dire si ce n'est : Tu as « abandonné notre cœur pour que nous ne nous tournions « pas vers toi [2]. » Et quelques instants après, l'évêque d'Arles précise encore : « Qu'est-ce que Dieu entend en disant : « J'endurcirai son cœur », si ce n'est : « Quand « ma grâce lui sera enlevée, il sera endurci par sa « méchanceté [3] ? » Le grand mot est lâché. L'endurcissement du Pharaon s'explique en dernière analyse par la soustraction de la grâce.

Toujours est-il cependant que Césaire juxtapose deux explications : l'explication naturelle du démérite du Pharaon [4] et l'explication augustinienne. Ce mélange se prolonge dans toute la partie centrale de l'homélie et ne contribue pas peu à répandre une certaine obscurité sur un ensemble dont chaque détail pris séparément est parfaitement clair [5]. La difficulté n'est pas épuisée.

1. « Sed forte aliquis dicat quare illum Deus parcendo indurari fecerit et quare flagella remouerit. Hoc loco securus ego respondeo. Ideo Deus totius flagella remouit quia Pharao pro ingenti cumulo peccatorum suorum non tamquam filius ad emendationem metuit corripi, sed tamquam hostis permissus est indurari. » *Ib.*, 3 ; col. 1787.

2. « De hac obduratione etiam propheta ex persona populi ad Dominum clamat dicens (Is., LXIII, 17) : *Indurasti cor nostrum ne timeremus te.* Quod utique non est aliud nisi : Deseruisti cor nostrum ne conuerteremur ad te. » *Ib.*, 3 ; col. 1787.

3. « Quid est autem quod dixit Deus : *Ego indurabo cor eius*, nisi : Cum ab illo ablata fuerit gratia mea obdurabit illum nequitia sua ? » *Ib.*, 4 ; col. 1787. Cf. AUGUSTIN, *Epist. CXCIV*, III, 14 ; *P. L.*, t. XXXIII, col. 879 : « Nec obdurat Deus impertiendo malitiam, sed non impertiendo misericordiam. »

4. « Ad correctionem castigari a Domino non meretur. » *L. cit.*, 3 ; col. 1787.

5. Malgré l'enchevêtrement des idées, il me semble que l'on doit

Si l'on passe du cas du Pharaon à la généralité des hommes, l'objection devient plus embarrassante. « Pourquoi le Seigneur ne fait-il pas à tous les hommes la miséricorde de les châtier de manière à ne permettre qu'aucun ne s'endurcisse ? Ou bien l'iniquité de ceux qui méritent de s'endurcir fournit l'explication, ou bien il faut s'en rapporter aux jugements impénétrables de Dieu, qui ordinairement sont cachés, mais qui ne sont jamais injustes [1]. » On reconnaît, dans la fin de cette phrase, une expression de l'opuscule précédent. Mais la réponse est moins assurée et moins hautaine. Elle s'ajoute à l'explication naturelle qui suffisait aux semipélagiens.

Il y a donc dans cette homélie comme deux courants parallèles. L'opuscule que nous avons étudié d'abord est plus absolu. On peut supposer que l'homélie est d'un temps où Césaire ménage encore les croyances de ses compatriotes. Cependant, s'il a voulu récrire un chapitre de Fauste, une telle réserve est peu probable. Je croirais plutôt que Césaire fait ici une part à la faiblesse des auditeurs et cède aux nécessités de la prédication [2].

intervertir, *l. c.*, 3, col. 1787, les deux passages : *De hac obduratione etiam propheta ... cognoscimus*, et : *De illis autem quos indurari Dei misericordia ... Dominus corripit.*

1. « Quare autem Dominus noster non omnes ita misericorditer flagellat, ut nullum contra se obdurari permittat ? Aut illorum iniquitati qui obdurari merentur adscribendum est, aut ad inscrutabilia Dei iudicia referendum, quae plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » *Ib.*, 5 ; col. 1788. Le sermon 275 de l'Appendice, commence aussi par les mots : « Iudicia Dei, fr. car., plerumque sunt occulta, numquam tamen iniusta. » Voy. encore 15, 3, col. 1771. Ces épithètes proviennent de saint Augustin ; voy. O. Rottmanner, *Der Augustinismus* (Munich, 1895), p. 18, n. 3. L'explication d'un pareil cas chez les semipélagiens est toute différente. « Fauste a recours à la prescience de Dieu, par laquelle il prévoit que le châtiment salutaire qu'il exerceroit sur ces pécheurs auroit, à la vérité, son effet ; mais il prévoit aussi par la même science qu'ils retomberoient et qu'ainsi ils n'en seroient que plus coupables » (*Hist. littér.*, t. III, p. 752).

2. Au surplus, Césaire trouvait l'explication la plus humaine dans son maître lui-même, tant il est difficile de plier certains sentiments aux

L'analyse de ces deux ouvrages montre à la fois le fond de sa pensée et le tour pratique qu'il lui donne devant ses auditeurs. Il reste à chercher les traces de sa doctrine dans ses autres écrits. Ce sont tous des sermons et il touche à peine aux vérités générales du christianisme pour insister aussitôt sur les règles de la vie chrétienne. Cependant il est possible de grouper quelques expressions significatives [1].

Le péché du premier homme nous a expulsés du séjour heureux du paradis et nous avons été comme jetés en

exigences d'un système. Aug., *De gratia et lib. arbitrio*, xx, 43; *P. L.*, t. XLIV, col. 909 : « Quando legitis in litteris ueritatis a Deo seduci homines, aut obtundi uel obdurari corda eorum, nolite dubitare praecessisse mala merita eorum. » Cf. xx, 41; col. 906. On ne pouvait guère se priver de ce moyen commode pour expliquer aux simples les difficultés de l'Écriture. Il était, en outre, bien délicat de mettre sous les yeux du peuple chrétien la rigueur de la prédestination. Voy. les conseils d'Augustin, *De dono perseuerantiae*, xxii, 57-62; *P. L.*, t. XLV, col. 1028. Cf. *De correpl. et gratia*, xv, 46; *P. L.*, t. XLIV, col. 944; et voy. Rottmanner, *Der Augustinismus*, p. 27.

1. Pour des motifs pratiques, Césaire ne peut non plus insister beaucoup dans ses sermons sur le caractère particulier de la grâce, accordée aux uns, refusée aux autres. En dehors de l'homélie sur l'endurcissement de Pharaon, on ne trouve guère d'allusions à ce point délicat de la doctrine. Il appuie au contraire sur la collaboration de l'homme au salut. Cependant le premier sermon du *Reginensis* (Fauste, éd. Engelbrecht, p. 338, 5 suiv. ; voy. plus haut, p. 158) n'est pas sans présenter une certaine difficulté. La doctrine exposée va bien loin dans ce sens, plus loin, semble-t-il qu'un augustinien pouvait se laisser entraîner. Le texte de Paul, *I Cor.*, xii, 8 : *Spiritus diuidens singulis prout uult*, est entendu exclusivement des charismes ; et cela peut paraître conforme au contexte, *alii datur sermo sapientiae*, etc. Mais le prédicateur ajoute : « Ita uerum est ut hoc de uirtutibus tantum, non de uita intellegamus ... Vitam omnes possumus capere ... Omnis enim qui petit, accipit, et qui quaerit, inuenit... Vt quid (sermo diuinus) pulsare nos praecepit, nisi quia uult aperire pulsantibus. » Cf. tout le passage avec le canon vi d'Orange. Il y a là une difficulté pour l'attribution à Césaire, même si l'on admet qu'il a emprunté ce développement à un devancier, comme il est probable. Cependant la fin du sermon est bien sûrement de sa main.

exil [1]. Mais le Christ est venu et a réparé l'œuvre d'Adam [2]. Avant sa venue, les nations n'ont pas obtenu le don de la grâce, et semblables aux vases vides que la veuve de l'Écriture emprunte à ses voisins, elles n'avaient ni foi, ni charité, ni bonnes œuvres [3]. On notera l'évolution accomplie sur ce point par la pensée chrétienne. Au IIe siècle, la sagesse des païens est un argument en faveur de la vérité du christianisme ; les apologistes s'annexent les hommes vertueux de tous les temps comme des âmes naturellement chrétiennes et les sages de tous les peuples comme les dépositaires du Verbe disséminé à travers les nations [4]. Au IVe siècle encore, Lactance dira que les philosophes ont saisi, par parties, la vérité totale [5]. A la fin du Ve, c'est être semipélagien que d'accorder aux païens des vertus véritables et l'aptitude au salut [6]. De telles assertions n'étaient possibles qu'en un temps où l'on commençait à perdre le contact de l'antiquité.

Le Christ, nouveau Samson, a subjugué plus d'hommes par sa mort que par sa vie [7]. Mais chacun de nous

1. « In hunc... mundum per peccatum primi hominis de beata paradisi sede proiecti et quasi in exsilium missi sumus. » *App.*, 224, 3 ; col. 2160.

2. « Adam mortem uniuersis intulit et Christus uitam omnibus reparauit. » *App.* 32, 1 ; col. 1803.

3. « Vicini illi unde uasa petebantur populum gentium figurabant. Quae tamen uasa uacua exhibebantur ..., quia omnes gentes, antequam donum gratiae consequantur, fide et caritate et bonis operibus uacuae esse probantur. » *App.*, 42, 2 ; col. 1828.

4. Voir, par exemple, Justin, *Apol.*, I, v, 3 ; II, x et xii ; surtout I, xlvi, 2 suiv. (éd. Pautigny, p. 10, 168, 172 et 94).

5. *Inst.*, VII, vii, 7 : « Particulatim ueritas abiis tota comprehensa est. » Voy. René Pichon, *Lactance* (Paris, 1901), p. 92.

6. Fauste a un chapitre intitulé *Gentes Deum naturaliter sapuisse* (*De gratia*, II, xi), malheureusement mutilé. Voy. les violentes assertions de Prosper, citées par M. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 504 et n. 2; et plus loin, p. 262, n. 3 .

7. « Illud autem quod scriptum est, quia plures moriens (Samson) occiderit quam uiuus ante prostrauerat, hoc significatum est quod

ne peut renaître que par l'eau et l'huile du baptême [1] : véritable régénération qui rend tous les chrétiens, vieux ou jeunes, tels que des enfants, purifiés de la lèpre du péché originel et actuel [2]. La nécessité du baptême est absolue. Les enfants qui meurent avant de le recevoir sont damnés. Nous avons déjà trouvé dans l'opuscule de Césaire cette conséquence du système augustinien. Elle reparaît dans un sermon. Mai a publié la forme originale de ce discours, prononcé probablement en Afrique par un évêque dans la première moitié du ve siècle. Suivant sa coutume, Césaire s'en est approprié de larges extraits [3]. La peinture des malheurs de l'Afrique devient sur ses lèvres celles du siège qu'Arles dut supporter de 508 à 510. Il emprunte à son modèle le passage suivant. Comme il le fait sien, on ne peut douter que ce morceau ne reflète sa doctrine : « Les yeux manquent de larmes à qui considère non seulement la mort des corps, mais celle des âmes. Chrétien, nous parlons à des chrétiens. Nous savons que, dans cette désolation, beaucoup ont été enlevés de cette

in uero Samson Christo, antequam crucifigeretur, pauci crediderint; postquam uero mortem pro humano genere suscepit, in uniuerso mundo errorem infidelitatis exstinxit et innumerabiles sibi populorum multitudines per doctrinam salutiferam subiugauit. » Sermon publié par dom Morin, *Rev. bén.*, XVI (1899), p. 304, l. 104.

1. « Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiae offeruntur et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut iam non uasa uacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur. » *App.*, 42, 2; col. 1828. Voy. aussi *App.* 35, 1 et 4 ; col. 1814.

2. « Nostis enim quia omnes qui baptizantur, siue senes sunt siue iuuenes, omnes tamen infantes nascuntur... Qui factus est peccatis ueteribus senex et multis iniquitatum maculis uelut lepra perfusus gratia baptismi ita renouatur ut in eo nec originalis nec actualis lepra peccati remaneat. » *App.*, 44,5 ; col. 1834. Cf. *Statuta*, plus haut, p. 169, § 14, et *App.*, 24, 1, col. 1791-1792.

3. C'est le sermon 298 de l'appendice augustinien. L'origine des développements a été reconnue par dom G. Morin, dans la *Revue bén.*, XVI (1899), p. 257.

vie sans avoir reçu le sacrement de baptême et ont été abandonnés parmi les vases de colère [1]. »

Sur les différentes phases de la vie du chrétien converti, Césaire est d'accord avec saint Augustin. Il n'y fait aucune place à un mérite propre à l'homme. Partout la grâce meut sa volonté et la soutient, et tout d'abord à l'origine même de la vie chrétienne. On sait que, d'après Fauste, « dans le combat spirituel, l'attaque appartient au travail de l'homme comme l'événement appartient à Dieu [2]. » Pour Césaire, la grâce est un pur don gratuit, que n'a précédé aucun mérite de l'homme [3]. Cette formule augustinienne [4], *nullis praecedentibus meritis*, revient souvent dans l'œuvre de Césaire ; dans son opuscule sur la grâce, elle y est déjà deux fois, malgré la brièveté de l'ouvrage [5]. On la retrouve dans ses sermons [6]. Si Naaman ne peut

1. « Deficiunt flendo oculi eórum qui considerant non solum mortes corporum, uerum etiam animarum. Christiani christianis loquimur. Multos cognouimus in ista uastatione sine sacramento baptismi ex ipsa uita fuisse ereptos atque inter uasa irae relictos. » Mai, *Noua Patrum bibliotheca*, t. I, p. 279 ; sermon CCXXI, 5-6. Cf. *App.*, 298, 2 ; col. 2316. Je préfère le texte de Mai, bien qu'il y ait des chances pour que Césaire ait modifié son modèle. Mais le commencement de la citation ne me paraît pas intelligible dans la rédaction des Mauristes. — L'expression *uasa irae* est en quelque sorte technique dans le système d'Augustin ; voy. *De corr. et gratia*, ix, 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 931 ; *Epist. CXC*, iii, 9-12, *P. L.*, t. XXXIII, col. 860 ; *Epist. CXCIV*, vi, 30, *ib.*, col. 884 ; etc.

2. *Hist. littéraire*, t. III, p. 742.

3. « Gratia nullis praecedentibus meritis datur. » *App.*, 38, 2 ; col. 1822.

4. « Nec ullis praecedentibus meritis », par exemple, dans *Epist.*, *CXCIV*, 9 ; cité par M. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 419, note 1. *Nullis praecedentibus meritis*, Aug., *Enchiridion*, xi (36), p. 25, 10 éd. Scherl ; xii (40), p. 27, 33 ; etc.

5. Dans l'édition de la *Rev. bén.*, lignes 22 et 92.

6. « Gratias ergo agamus piissimo Redemptori, qui nos *nullis praecedentibus meritis*, suscitauit, et non solum de morte perpetua eripuit, sed etiam adiuuante gratia ipsius, si bene egerimus, aeterna praemia repromisit. » *App.* 42, 8 ; col. 1830. — « Quia *nullis praecedentibus*

décider Élisée à accepter des présents en reconnaissance de sa guérison, c'est que cette histoire symbolisait « la grâce du Christ, qui est appelée grâce parce qu'elle est gratuitement donnée [1]. »

Mais la régénération ne nous établit pas dans le bonheur ; elle nous confère seulement l'aptitude au bonheur. Nous devons ensuite mener une vie de misère, jusqu'à ce que le terme arrive de notre condition mortelle et que suive la grâce de l'éternelle félicité [2]. Ce temps d'épreuves nous est donné pour que nous montions par nos bonnes œuvres comme par des degrés qui nous conduiront à la vraie patrie [3]. Les œuvres sont indispensables ; à elle seule, la

meritis de tenebris producti sumus ad lucem, de morte ad uitam reuocati... » *App.* 45, 2 ; col. 1835. — « Nos quibus tanta beneficia nullis praecedentibus meritis praestitit diuina misericordia... » *App.*, 93, 4 ; col. 1925. — Voy. encore 12, 6, col. 1762 ; 44, 6, col. 1834 ; 229, 1, col. 2166 ; 249, 3, col. 2207.

1. « Quod autem posteaquam mundatus est Naaman, munera obtulit beato Elisaeo, et ille accipere noluit ; Christi in hoc gratia figurabatur quae ideo gratia dicitur quia gratis datur. » *App.*, 44, 6 ; col. 1834. — Ni ici ni dans l'étude du sermon sur l'endurcissement de Pharaon, je ne veux faire intervenir, même sous une forme atténuée, la distinction postérieure du mérite *de condigno* et du mérite de *de congruo*. Il me semble que ce serait une lourde faute de méthode que d'introduire dans l'exposé d'une doctrine à une date donnée les précisions qu'y devait un jour apporter plus tard le développement philosophique ; c'est le meilleur moyen de faire parler aux auteurs une langue qu'ils n'auraient pas comprise. On trouvera toujours dans Césaire ce qu'on y aura mis.

2. « Ex quo enim de peccato Adam omnes miseri nati sumus, communis est miseria. Sed contra generationem quae nos miseros fecit, prouidit Deus regenerationem unde nos a miseria liberaret... Non enim, quia dixi : Regeneratio liberat a miseria, iam nos continuo ut regenerati sumus, beati sumus... Et regenerati dies malos ducimus quousque finiatur poena mortalitatis et gratia succedat summae felicitatis. » *App.* 111, 2 ; col. 1965.

3. « Admonitio ista continet qualiter per peccatum primi hominis de paradiso in infernum mundi huius proiecti sumus ut ad inferiorem infernum non mereamur peccatorum pondere uenire, sed bonis operibus uelut quibusdam gradibus ad superiorem ac principalem patriam totis uiribus conemur ascendere. » Titre du sermon, *App.* 68 ; col. 1875, Ce titre est sûrement de la main de Césaire. Il ne convient d'ailleurs qu'à la première partie du texte (1-3).

foi ne suffit pas [1]. Une sainteté négative, qui consisterait à être pur de toutes fautes, ne suffit pas davantage. Il ne faut pas dire : « Puissè-je au jour de la mort mériter d'être tel que je suis sorti du baptême. » Cette pureté serait suffisante à qui mourrait aussitôt après la réception du sacrement. Mais à qui a disposé du temps d'une longue vie et a eu des années pour agir, il ne lui suffit pas de s'être abstenu du mal, s'il s'est aussi abstenu du bien ; c'est un mal grave de n'avoir fait aucun progrès dans le bien [2].

Les bonnes œuvres sont les bracelets d'or que le serviteur d'Abraham offre à Rébecca au nom d'Isaac, comme les boucles d'oreilles signifient la parole divine. Mais Rébecca ne recevrait ni boucles d'oreilles ni bracelets, si Isaac ne les avait fait porter par son serviteur. L'Église aussi n'aurait pas reçu l'évangile ni pu accomplir les œuvres sans la grâce du Christ transmise par les apôtres [3]. La prédication elle-même et les causes extérieures de la foi sont donc aussi de purs dons de la miséricorde divine. C'est par la grâce que chacun de nous reçoit la puissance

1. *App.*, 264, 5 ; col. 2235-2236.

2. « Solent... dicere : « Vtinam in diem mortis talis merear inueniri « qualis de baptismi sacramento processi. » Bonum quidem est ut unusquisque in die iudicii purgatus inueniatur ab omnibus malis; sed graue malum est si profectum non habuerit in operibus bonis. Ipsi enim soli sufficit talem esse qualis de baptismi sacramento processit, si statim post acceptum baptismum de hac luce migrauerit ... Ille uero qui et longum tempus uiuendi et aetatem posse bene operandi habuit, non ei sufficit otiosum esse a malis, si etiam a bonis uoluerit esse otiosus. » *App.*, 263, 3 ; col. 2232.

3. « Protulit puer inaures aureas et dextralia aurea et dedit ea Rebeccae (*Gen.* XXIV, 22). In illis inauribus aureis significabantur uerba diuina ; in illis armillis aureis, opera sancta, quia in manibus opera designantur... Quomodo Rebecca nec inaures habere potuit nec armillas in manibus, nisi Isaac per seruum suum transmitteret : ita et Ecclesia nec uerba diuina in auribus nec opera sancta habere potuisset in manibus, nisi haec illi Christus per suam gratiam et per suos Apostolos contulisset. » *App.* 8, 3 ; col. 1754.

d'aimer et de faire l'œuvre de sa volonté [1]. Les mots *Deo auxiliante*, *cum Dei adiutorio*, qui reviennent à satiété dans Césaire ne sont pas de vides formules [2]; il faut leur donner toute la plénitude du sens qu'elles peuvent comporter. Aussi quand nous demandons à Dieu de nous aider, nous lui demandons de favoriser son action en nous; nos œuvres, ce sont ses bienfaits [3]. Quand Dieu ordonne à la veuve de Sarephta de nourrir le prophète, il ne fait qu'inspirer par sa grâce à son âme ce qui est bon. Tout homme qui fait une œuvre bonne suit la parole que Dieu lui dit à l'intérieur [4]. Dieu est le but et la vie; nous n'allons à lui que par lui. La voie elle-même nous a cherchés; elle a été au-devant de nous [5].

Du début jusqu'au terme, la grâce nous accompagne. Sans elle, rien n'est possible. Naaman voulait purifier sa lèpre dans les fleuves de son pays. « Il était la figure du genre humain qui se confiait au libre arbitre et aux mérites propres. Mais les mérites propres à l'homme sans la grâce

1. « Dei enim per gratiam in potestate habet unusquisque quid diligat et ad quod placuerit porrigat manum. » *App.* 67, 1; col. 1874. — « Nemo quantum possumus melius nouit quam qui nobis ipsum posse donauit. » *App.*, 273, 2; col. 2257.

2. On ne peut guère lire une page de Césaire sans rencontrer ces expressions; voir surtout ses péroraisons. Je cite, absolument au hasard, 293, 1, col. 2301; 293, 3, col. 2302; 294, 6, col. 2306.

3. « Quantum possumus, bonis operibus insistentes, Dei misericordiam deprecemur, ut in nobis opera uel beneficia sua ipse pro sua pietate custodiat, qui etc. » *App.*, 91, 10; col. 1922.

4. « *Ego*, inquit Dominus, *mandaui uiduae* (*Reg.*, III, XVII, 9). Quomodo mandat Dominus, nisi inspirando quod bonum est intus in anima per gratiam suam? Ac sic omnis homo qui boni aliquid operatur, Deus illi loquitur intus. » *App.*, 40, 2; col. 1824.

5. « Nec mirum si ad illum fideliter peruenimus per quem fideliter ambulamus. Nam quia ipse est uia per ipsum currimus; quia uero ipse est patria, consummato cursu ad ipsum peruenimus... O homo, si piger eras ut quaereres uiam, ipsa te uia dignata est quaerere : si piger eras uenire ad uiam, ipsa ad te uia uenit. » *App.*, 67, 3 et 4; col. 1874. Cf. AUG., *Serm. CCIV*, 3 (*P. L.*, t. XXXVIII, col. 685) : « Deus Christus patria est quo imus; homo Christus uia est qua imus. »

du Christ n'excluent pas la lèpre ; ils ne peuvent procurer la santé. Si le genre humain n'avait pas, à l'exemple de Naaman, suivi le conseil d'Élisée, ni reçu humblement par la grâce du Christ le don du baptême, il n'aurait pu être délivré de la lèpre originelle et actuelle [1] ». C'est la grâce, non les mérites de l'homme, qui le rend juste [2]. Nous devons rapporter le mérite non à nous-mêmes, mais à Dieu [3]. Supplions donc le Seigneur pour que, de même qu'il nous a donné le commencement, il daigne nous accorder aussi l'achèvement [4].

Sur le péché originel, sur la nature et la nécessité de la grâce, sur la grâce initiale, sur la persévérance, sur le sort des enfants morts sans baptême, sur la justice des païens, Césaire adopte donc les idées, les formules et les développements de saint Augustin. Les théories communes aux semipélagiens et aux augustiniens et celles que les augustiniens défendent contre les semipélagiens, les parties essentielles et les raffinements du système, tout a passé d'Afrique en Gaule, dans ce pays qui avait su maintenir jusque là son indépendance. En 434, Vincent de Lérins qualifiait cette doctrine de nouveauté [5]. Au commencement du VIe siècle, il ne restait plus qu'à lui donner

1. « Naaman figurabat populum gentium. Quid uero quod de suis fluminibus sanitatem se esse recepturum credebat? Hoc indicabat quod genus humanum de libero arbitrio et de propriis meritis praesumebat. Sed propria merita sine gratia Christi lepram habere non possunt, sanitatem habere non possunt. Vnde nisi ad exemplum Naaman humanum genus consilium Elisaei audisset et per Christi gratiam donum baptismatis humiliter accepisset, ab originali et actuali lepra liberari non posset. » *App.*, 44, 4; col. 1833.

2. « Noli cogitare quod tuis meritis talis factus sis : quia gratia Dei te talem fecit. » *App.*, 271,1 ; col. 2250.

3. « Nemo ergo de se, sed de Domino glorietur. » *App.*, 40, 2; col. 1824.

4. « Domino supplicemus ut, quomodo dedit initium etiam consummationem dare dignetur. » *App.*, 284, 1 ; col. 2282.

5. Voy. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 500, 501, n. 1 ; 502, n. 2 ; 503.

le caractère d'une tradition et l'autorité d'un dogme officiel. C'est à quoi Césaire travailla d'accord avec les papes [1].

Au début de la controverse pélagienne, les papes n'avaient pas montré un grand enthousiasme pour les idées de saint Augustin [2]. Il n'est même pas téméraire de supposer que l'action prépondérante de l'empereur Honorius ne fut pas étrangère à l'attitude à laquelle se résigna Zosime. Depuis lors, on se conduisit à l'égard des doctrines augustiniennes comme vis-à-vis d'une force qu'il ne faut pas heurter de front. Sixte III avait déjoué les tentatives de Julien d'Eclane pour rentrer dans la communion catholique [3]. Léon le Grand avait proclamé la doctrine de la grâce [4], mais n'avait jamais parlé de prédestination. C'est seulement à la fin du ve siècle que Gélase Ier (492-496), un Africain, fit entrer l'Église de Rome dans les voies d'un augustinisme sévère. La doctrine adverse lui paraît une sentine d'immoralité [5]. Les enfants

1. Pour ce qui suit, voy. dom G. Morin, *Un travail inédit de saint Césaire, les Capitula sanctorum Patrum*, dans la *Revue bénédictine*, t. XXI (1904), p. 225 ; et C. F. Arnold, *Caesarius*, p. 312 suiv. et p. 533 suiv. L'étude très approfondie de M. Arnold ne paraît pas avoir encore retenu de la part des théologiens l'attention qu'elle mérite.

2. Turmel, *Exposé de la controverse pélagienne* dans la *Revue*, t. VI (1901), p. 235 suiv.

3. « Iulianus Eclanus ... molitus est in communionem Ecclesiae inrepere. Sed his insidiis Xystus papa [diaconi Leonis hortatu], uigilanter occurrens, nullum aditum pestiferis conatibus patere permisit. » Prosper, *Epitome Chronicon*, 1336, a. 439 (*P. L.*, t. LI, col. 598; *Monumenta Germaniae hist.*, *Chronica minora*, ed. Mommsen, t. I, p. 477). Les mots entre crochets sont omis par *MY*, la meilleure recension de la *Chronique*.

4. Surtout dans les deux lettres à l'évêque d'Aquilée, et à Septimius, évêque d'Altinum ; *P. L.*, t. LIV, col. 456 et 593 ou t. XLV, col. 1761 suiv. Voy. la première, III, 3 : « Gratia unicuique principium iustitiae et bonorum fons atque origo meritorum est. »

5. « Oblatus est enim nobis miserabilis senex, Seneca nomine,... in Pelagianae uoraginis caeno, sicut de quibusdam in Apocalypsi legimus

morts sans baptême sont par lui condamnés impitoyablement à la damnation éternelle [1].

Anastase II, son successeur (496-498), va plus loin encore dans une de ses lettres. Il tire de l'augustinisme les conséquences qu'Augustin lui-même avait laissées indécises. Il se prononce en faveur du créatianisme et traite d'hérésie le traducianisme qui avait été la doctrine générale de l'Occident [2]. On sait que la raison d'Augustin avait hésité jusqu'au bout à admettre sur ce point les suites logiques de sa théologie [3] : Anastase eut moins de scrupules [4]. Sur

(*Ap.*, XVI, 13), uelut una ranarum imprudenter immersus inque illa faece horribiliter uolutatus, nullatenus inde qualiter emergere posset inueniens : quia, puritatem relinquens catholicae ueritatis, quanto se per lubricum falsitatis conatur attollere, tanto magis eius lutosis foueis circumclusus obruitur. » GÉLASE, *Epist.* VI, *Ad episcopos per Picenum constitutos*, 3 ; dans THIEL, *Epistulae romanorum pontificum genuinae*, t. I (Brunsberg, 1868), p. 326 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1766. La controverse avait fini par dévier de ce côté ; voy. TURMEL, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 131.

1. « De paruulis autem, quod asserit sine sacro baptismate pro solo originali peccato non posse damnari, satis impia, satis profana propositio est... Nihil est ergo quod dicant, quod non renati infantes tantummodo in regnum caelorum ire non ualeant, non autem perpetua damnatione puniantur... Tollant ergo de medio nescio quem ipsi tertium quem decipiendis paruulis faciunt locum. » *Ib.*, 6 ; THIEL, t. I, p. 330-331 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1768-1769. Des paroles si claires ne comportent aucune atténuation.

2. Voy. TURMEL, *Revue*, t. VII (1902), p. 136 et note 2.

3. TURMEL, *Revue*, t. VI (1901), p. 394 suiv. ; t. VII (1902), p. 141 suiv.

4. « Laudauimus fratris et coepiscopi nostri Arelatensis sollicitudinem, qua nobis, ut arbitramur, necessariam materiam praedicationis ingessit contra haeresim quam intra Gallias adfirmat exortam, qua putant hoc rationabili se adsertione suadere quod humano generi parentes, ut ex materiali faece tradunt corpora, ita etiam uitalis animae spiritum tribuant. Quos debet fraternitas uestra monitis praedicationibusque suis a uana falsaque persuasione reuocare. » ANASTASE, *Epist. VI, Ad uniuersos episcopos per Gallias constitutos* (23 août 498), 1, 2 ; THIEL, t. I, p. 634. « Ita redargui uolo, qui in nouam haeresim prorupisse dicuntur ut a parentibus animas tradi generi humano adserant, quemadmodum ex faece materiali corpus infunditur. » ID.,

l'action de la grâce et sur le décret divin de l'appel au salut, il reproduisait la doctrine de saint Augustin dans les formules de Prosper [1].

Cette lettre d'Anastase II n'est pas sans importance pour l'étude de Césaire. Elle paraît avoir été provoquée par un rapport de l'évêque d'Arles, Eone. On doit même penser que la réponse du pape, suivant un usage constant, reproduit en partie la teneur de la supplique du vénérable confrère, et exprime autant, sinon plus, la pensée du siège arlésien que celle du siège apostolique. Or, depuis 496 environ, Césaire avait quitté Lérins pour Arles, et en 498, il était probablement déjà agrégé au clergé d'Eone. D'autre part, Césaire avait trouvé dans le rhéteur Pomère un conseiller littéraire et théologique. C'est auprès de

ib., III, 6 ; THIEL, I, p. 635. Il n'y a aucun doute possible sur la pensée d'Anastase ; il parle de l'âme créée à l'image de Dieu : « Carnali nimis intellectu animam ad Dei imaginem factam putant hominum permixtione diffundi atque insinuari. » *Ib.*, I, 4 ; p. 634. La question resta d'ailleurs, malgré ces affirmations, toujours incertaine ; voy. TURMEL, *Revue*, t. VIII (1903), p. 371 suiv.

1. « Non credimus latere prudentiam uestram... quod illius operatio sit atque iudicium in electione bonorum malorumque qui, pro praescientia sua, alios per gratiam deducit ad praemium, alios per iustum iudicium debitum permittit sustinere supplicium. » ANASTASE, *l. c.*, II, 5 ; THIEL, t. I, p. 635. *Pro praescientia sua* n'est pas une restriction dans le sens de Fauste, qui substitue la prescience à la prédestination. L'expression s'applique ici à la fois aux bons et aux méchants ; pour ne pas parler d'une prédestination des méchants, Anastase emploie le mot de prescience, recommandé par Prosper (voy. TURMEL, *Revue*, t. IX [1904], p. 505). On remarquera aussi l'opposition *deducit* et *permittit sustinere* ; elle insinue l'action efficace de la grâce sur les prédestinés. — M. TURMEL, *Hist. de la théol. positive jusqu'au concile de Trente*, p. 82, note 6, élève des doutes sur l'authenticité de cette lettre : une lettre d'Anastase II à Clovis est une supercherie littéraire, due à Jérôme Vignier qui est son seul garant. Mais ici le cas est tout différent ; car le ms. d'où M. Maassen a copié pour la première fois le texte, Darmstadt 2326, est du VIIe siècle et n'a rien à démêler avec Vignier. La lettre est le n° XXXII de la collection canonique dite de Cologne ; voy. MAASSEN, *Quellen*, p. 581. Je crois indiquer comment le document peut s'encadrer dans la suite des faits.

lui que, suivant une hypothèse vraisemblable de M. Malnory [1], Césaire se pénétra des œuvres et des doctrines d'Augustin : Pomère venait d'Afrique. Ainsi, dans le temps même où Césaire s'initie au système augustinien, son évêque Eone, consulte le pape sur un corollaire de la théorie du péché originel. Si la coïncidence mérite d'être retenue, on en déduira les préoccupations et les tendances qui sollicitaient dès cette époque l'ancien moine de Lérins.

En tout cas, nous avons la preuve que le siège d'Arles, dans les dernières années du ve siècle, était gagné au système d'Augustin et en tirait les conclusions qui semblaient s'imposer aux esprits rigoureux. On ne doit donc pas croire, comme on l'a fait, que l'attitude de Césaire, dans les questions de la grâce, s'est réglée sur celle du pape, ni que le désir de relever le vicariat apostolique des Gaules a été l'origine d'un calcul intéressé. Il est fort probable qu'à Lérins déjà, l'autorité théologique de Fauste déclinait. Le livre de Claudien Mamert, *De statu animae*, publié en 468 ou 469, lui avait porté un coup sensible, atténué pour un temps par les rivalités d'Églises. Mamert appartenait à l'Église de Vienne ; la métropole concurrente d'Arles soutint son suffragant Fauste, qui put faire condamner les idées d'Augustin, vers 475, dans les conciles successifs d'Arles et de Lyon. Mais on doit penser que, peu à peu, les critiques faisaient leur chemin. Rien ne prouve que Césaire ait reçu à Lérins une éducation semi-pélagienne. Il y a séjourné dans un temps qui dut être une époque de transition entre le semi-pélagianisme modéré de Fauste et l'augustinisme. Pomère fit le reste [2]. Fauste lui-même était mort sans doute depuis

1. *Saint Césaire*, p. 23.

2. Pomère avait écrit un *De natura animae* en VIII livres aujourd'hui perdus. Le second traitait la question : *Vtrum anima incorporea an corporea debeat credi* ; le quatrième : *Vtrum anima, quae nascituro*

quelque temps [1]. On ne lui devait plus que les égards dus à la mémoire d'un saint personnage, confesseur de la foi catholique devant un prince arien. Tout favorisait l'augustinisme bien avant que Césaire eût recueilli l'héritage du vieil évêque d'Arles.

La lettre d'Anastase II peut passer pour un accident. Mais elle montre à quel point les milieux romains étaient désormais inclinés vers les idées de saint Augustin. On en eut une nouvelle preuve dans l'affaire des moines scythes. En 431, Célestin avait donné à Prosper une lettre sur laquelle les adversaires d'Augustin avaient eu toute facilité d'ergoter. Plus de quatre-vingts ans après, en 519, Hormisdas condamnait les écrits de Fauste [2] et recommandait ceux d'Augustin, notamment le *De praedestinatione sanctorum*, un des traités qui avaient ému autrefois si fort les Marseillais et que Célestin n'avait voulu ni

corpori infundenda est, noua fiat sine peccato, an ex substantia animae primi hominis, uelut propago ex radice producta, etiam peccatum primae animae secum originaliter trahat (addition à Gennadivs, *De uiris inlustribus*, xcix ; ed. Richardson, p. 96).

1. La dernière date de Fauste est son retour d'exil en 485 ; en 500, Avitus en parle comme d'un homme mort depuis quelques années. Voy. Engelbrecht, *Fausti opera* (Vienne, 1891), p. xi.

2. Tel est le sens de la réponse. M. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 510, traduit littéralement ; M. Arnold, *Caesarius*, p. 333, dit qu'Hormidas s'exprime sans précision ; M. Malnory, *Saint Césaire*, p. 151, prétend qu'il ne voulut pas condamner Fauste. Voici le texte : « Hi uero quos uos de Fausti cuiusdam Galli antistitis dictis consuluisse litteris indicastis, id sibi responsum habeant. Neque illum recipi neque quemquam quos in auctoritate Patrum non recipit examen catholicae fidei aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere aut religiosis praeiudicium comparare. Fixa sunt a Patribus quae fideles sectari debeant instituta : siue interpretatio siue praedicatio seu uerbum populi aedificationi compositum, si cum fide recta et doctrina sana concordat, admittitur ; si discordat, aboletur. » *Epist. LXX* ; *P. L.*, t. LXIII, col. 492 B. On peut imaginer une condamnation plus expresse. Mais le sens général de *recipere*, *non recipere*, est trop connu pour qu'on puisse hésiter sur la pensée d'Hormidas. Il est éclairci au surplus par l'opposition de *admittitur* et de *aboletur*.

approuver ni désigner [1]. Les papes avaient suivi le vent.

Il n'en était pas encore tout à fait de même en Gaule. On a établi un lien direct entre le débat sur Fauste et le concile d'Orange [2] : cette supposition n'est pas nécessaire. La question de la grâce était toujours discutée et les sermons de Césaire montrent qu'il n'évitait aucune occasion d'insinuer sa doctrine. Mais les œuvres écrites par Fulgence de Ruspe à l'occasion de ce débat purent être pour l'infatigable prédicateur une mine précieuse ; il a pu en tirer des homélies et des tracts avec son ordinaire sans-gêne. Fulgence lui a fourni des formules trinitaires [3] ; il a pu lui donner aussi quelques développements sur la nécessité du baptême et sur l'efficacité des secours divins. Cependant ces rapports littéraires sont insuffisants pour expliquer une manifestation comme celle d'Orange.

Les débats de doctrine n'ont pas toujours l'importance qu'ils paraissent avoir. Ils masquent souvent des compétitions ecclésiastiques et des visées plus concrètes. Césaire avait gagné la partie engagée depuis tant d'années entre les métropoles d'Arles et de Vienne (513 et 514). Avit de Vienne, mort le 5 février 518 [4], n'avait pas survécu bien longtemps à sa défaite. Son successeur, Julien, pouvait chercher à reprendre sur l'adversaire une partie du terrain conquis [5]. On ne pouvait s'attaquer directement

1. Turmel, dans la *Revue*, t. IX (1904), p. 500 et 510.
2. Malnory, *Saint Césaire*, p. 152.
3. Plus haut, p. 145-146; 149, n. 4; 169, n. 2; 176, n. 1.
4. Duchesne, *Fastes*, t. I, p. 147.
5. L'histoire des derniers temps de la domination burgonde est un peu indécise. En 523, les Wisigoths aident les Burgondes à supporter la première attaque générale des Francs et reçoivent, en retour, une partie du pays situé au sud de l'Isère. Une dizaine de diocèses se trouvent par suite démembrés de la province de Vienne et rattachés à celle d'Arles. On remarquera que c'est à partir de ce moment que se développe la plus grande activité conciliaire de Césaire. Mais les Burgondes tiennent encore. En 533, Julien, évêque de Vienne, signe au

aux décrétales trop récentes de Symmaque. Mais si, dans un concile, l'on infligeait au nouveau primat une condamnation d'hérésie, quelle revanche des humiliations passées! Les vieilles idées gallicanes sur la grâce avaient encore quelque crédit. Par un renversement des rôles qu'expliquent les changements de situation, Vienne allait, sans doute sans le nommer, reprendre la cause de Fauste. L'influence de Césaire perdait de sa force en passant la frontière du royaume des Goths [1]. On pouvait espérer que les évêques des pays situés au nord de l'Isère entreraient dans des vues favorables au siège de Vienne. Un concile fut réuni à Valence.

Nous n'avons, sur ce concile, de renseignements que par la biographie de Césaire . « Beaucoup de rivaux s'élevèrent contre lui pour résister à sa doctrine de la grâce. Heureuse rivalité! Des murmures et de mauvais propos de certaines gens répandent en Gaule contre la prédication de l'homme de Dieu des soupçons vains. C'est pourquoi les évêques du Christ situés au delà de l'Isère, unis par l'amour qu'inspire la charité, s'assemblent dans la cité de Valence. A cette réunion, le bienheureux Césaire, à cause de son infirmité habituelle, ne put se rendre comme il l'avait résolu. Mais il envoya les plus éminents des évêques, avec des prêtres et des diacres. Parmi eux, saint Cyprien de Toulon, évêque remarquable et illustre, se montra brillant, appuyant toutes ses

concile franc d'Orléans. Sa ville épiscopale a donc changé de maître. En 534, le royaume burgonde disparaît. C'est probablement au cours de la campagne de 532 que Vienne était tombée au pouvoir des Francs. M. Longnon place la conquête de Valence en 534 lors du désastre définitif. En 529, et avant, les Burgondes étaient encore établis à Vienne et à Valence. Voy. Longnon, *Géographie de la Gaule au VIe siècle*, p. 429 et 423-424; Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 133-134; Malnory, *Saint Césaire*, p. 159.

1. Voy. les dates de Julien dans Duchesne, *Fastes épiscopaux*, t. I, p. 147.

paroles sur les divines Écritures, prouvant par les très antiques institutions des Pères que personne ne peut par soi-même faire aucun progrès dans la divine perfection s'il n'a été d'abord appelé par la grâce prévenante de Dieu... et que l'homme ne retrouvera une volonté vraiment libre que racheté par l'action libératrice du Christ, action qui lui permettra d'atteindre la perfection. De ces propositions, l'homme de Dieu rendit un compte exact et évident fondé sur la tradition apostolique. De plus, Boniface d'heureuse mémoire, pape de l'Église romaine, ayant appris cette discussion, réprima l'accusation portée par ses adversaires et confirma de son autorité apostolique le jugement de saint Césaire. Ainsi, par la grâce du Christ, peu à peu les chefs des Églises acceptèrent ce que le diable avait rêvé de supprimer par une soudaine opposition [1]. »

1. « Multi quidem aemuli surrexerunt qui eius resisterent doctrinae de gratia. Sed o felicitas aemulandi (aemulanda *ed.*)! Etenim susurris et mala interpretatione quorumdam oboritur in Galliarum partibus contra praedicationem hominis Dei frustra sinistra suspicio. Ob hoc antistites Christi ultra Isaram consistentes caritatis amore collecti in Valentina ciuitate conueniunt. Vbi etiam beatus Caesarius, infirmitatis solitae causa, sicut disposuerat properare non potuit. Misit tamen praestantissimos uiros de episcopis, cum presbyteris et diaconibus. Inter quos etiam sanctus Cyprianus Telonensis antistes magnus et clarus enituit, omnia quae dicebat de diuinis utique Scripturis firmans, et de antiquissimis Patrum institutionibus probans nihil per se in diuinis profectibus quemquam arripere posse nisi fuerit primitus Dei gratia praeueniente vocatus. Sed dum suam iustitiam quaerebant statuere, iustitiae Dei non erant subiecti, non reminiscentes Dominum dixisse... » L'auteur cite Jn., xv, 5, 16; iii, 23; Paul, *I Cor.*, xv, 10; Jac., i, 17; *Ps.*, lxxxiii, 12. « Et quod tunc uere liberum homo resumet arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus, sub qua absolutione ualeat consequi perfectionis effectum. Quorum intentionibus homo Dei dedit ueram et euidentem ex traditione apostolica rationem. Nam et beatae memoriae Bonifacius, Romanae ecclesiae papa, eadem colluctatione comperta, calcata intentione iurgantium, prosecutionem sancti Caesarii apostolica auctoritate firmauit. Ita donante Christo, paulatim Ecclesiarum antistites receperunt quod optauerat diabolus repentina animositate

Ce récit est fort curieux. Le synode confirmé par Boniface n'est pas celui de Valence, dont nous n'avons plus les décisions, mais celui d'Orange. Le concile d'Orange n'est au contraire pas même mentionné par le biographe [1]. Toute l'affaire est singulièrement présentée. Elle semble s'être passée sans difficulté ; les évêques réunis n'ont d'autre sentiment qu'une ardente charité ; ils sont tout de suite convaincus par le savant et éloquent Cyprien. Il ne manque vraiment à cette petite fête de famille que le principal intéressé, retenu dans sa ville d'Arles par un contretemps bien fâcheux.

Il faut écarter l'ouate pieuse qui enveloppe cette narration. Comme dans d'autres chapitres, sur les voyages forcés de Césaire à Bordeaux et à Ravenne ou sur son rôle pendant le siège d'Arles, l'hagiographe a des réticences et des confusions calculées. Ici, nous pouvons dans une certaine mesure redresser son récit.

L'attaque est mise au compte de personnalités anonymes et quelconques. Boniface nous apprend que ce

cessare. » *Vie de Césaire*, I, 46 (35) ; *P. L.*, t. LXVII, col. 1023 A et t. XLV, col. 1792. Cette partie de la biographie est l'œuvre de Firminus, évêque d'Uzès, frère de Ferréol d'Uzès, mort en 553 ; voy. Arnold, *Caesarius*, p. 496 et la note.

1. On plaçait autrefois le concile d'Orange avant celui de Valence : encore Malnory, p. 154. Cette hypothèse était nécessaire lorsqu'on voyait dans Césaire un partisan modéré des idées augustiniennes. Mais la découverte de l'opuscule par dom Morin, l'étude des sermons, le rapport établi entre la décrétale d'Anastase II et les débuts théologiques de Césaire prouvent qu'il a été jusqu'au bout du système et qu'il n'a jamais cessé de le prêcher pendant sa longue carrière. Le concile de Valence est la meilleure explication du concile d'Orange. C'est l'incident nécessaire qui montre pourquoi Césaire a voulu codifier les idées augustiniennes à cette date, et non à une autre, et pourquoi il a pu supporter quelques atténuations. On croyait aussi que le concile de Valence avait été convoqué par Césaire. L'hagiographe ne le dit pas, et, ne le disant pas, il insinue le contraire. Césaire n'avait pas à convoquer un concile sur le territoire de Vienne et en pays burgonde. Hefele a donc eu raison de placer Valence avant Orange, *Concilien-*

furent des évêques qui en prirent l'initiative [1]. En fait, la réunion de Valence comprenait « les évêques du Christ situés au delà de l'Isère », c'est-à-dire les suffragants et les amis du siège de Vienne. Il est possible qu'en ce temps le siège de Valence ait encore été occupé par Apollinaris, frère de saint Avit [2]. Césaire ne pouvait attendre rien de bon de cette assemblée ; une maladie « conciliaire » le dispensa d'y venir répondre comme un accusé devant des juges. Il importait cependant d'y faire entendre la vraie doctrine de la grâce et de surveiller ce qui passerait. Césaire dépêcha Cyprien de Toulon, un de ses plus chers disciples et de ses futurs biographes [3].

Le résumé de ses paroles semble prouver que Césaire présenta un mémoire très complet, avec une liste de témoignages, témoignages de l'Écriture, témoignages des Pères, témoignages des papes.

Le narrateur nous donne un échantillon de la première

geschichte, 2e éd., t. II (Fribourg, 1875), p. 739. Après le bruit que le concile d'Orange a fait dans le monde, on peut s'étonner que le biographe l'ait passé sous silence. Mais il en est de même de tous les autres conciles présidés par Césaire. Il n'a pas voulu en faire autant pour celui de Valence, parce que ce concile, machination du démon, mais destinée par la Providence à la glorification de son serviteur, était un événement spécifiquement hagiographique. Nous avons les deux termes de toute épreuve : l'attaque, le triomphe. Il était inutile de s'attarder sur les épisodes mesquins qui ont pu remplir l'intervalle et qui n'étaient d'aucune édification. Un certain temps a dû s'écouler entre les synodes et l'on peut placer celui de Valence en 527 ou 528.

1. « Indicas enim quod aliqui episcopi Galliarum ... fidem qua in Christo credimus naturae esse uelint, non gratiae ; etc. » *P. L.*, t. XLV, col. 1790.

2. Apollinaris signe au concile de Lyon, entre 518 et 523, mais ne signe pas à celui d'Arles, en 524. Les Bollandistes, *AA. SS.*, *Oct.*, t. III (nouv. éd.), p. 50, en concluent qu'il était mort en 524. Mais Apollinaris n'avait pas à signer dans un concile de la province d'Arles. Comme il a siégé trente-quatre ans, il peut fort bien avoir survécu à son frère.

3. Cyprien signe aux conciles de 524, 527, 529, 533 et 541 ; Duchesne, *Fastes*, t. I, p. 269.

série de preuves. Sur six textes, trois se retrouveront dans le formulaire d'Orange [1].

Nous avons peut-être la seconde série, les témoignages des anciens Pères. Dom Morin a, en effet, rendu à Césaire des *Capitula sanctorum Patrum* [2]. Il suppose que ce recueil a été composé après le concile d'Orange. Saint Augustin, directement ou par l'intermédiaire de Prosper. donnait l'énoncé des vérités relatives à la grâce. C'était le point faible. Car précisément l'autorité d'Augustin était en question et il fallaït montrer que ses idées étaient dans l'Église plus anciennes que lui. La nécessité s'imposait de recueillir des témoignages antérieurs. Mais cette nécessité existait déjà au temps du concile de Valence. Puisque le biographe parle d'*antiquissimae Patrum institutiones*, il est naturel de supposer que le ms. de Vienne nous a conservé ce premier travail, peut-être revisé et complété, comme il arrive souvent des travaux de Césaire. L'auteur allègue Innocent, Ambroise, Jérôme. Il ne s'est pas donné beaucoup de peine pour trouver ces témoignages. Déjà saint Augustin, dans les quatre livres *Contra duas epistulas Pelagianorum*, s'était préoccupé d'assurer une tradition à la doctrine de la grâce; c'est là que Césaire a trouvé les citations d'Innocent et d'Ambroise. Il a en outre consulté le dialogue de Jérôme contre les Pélagiens et ses lettres CXL, CXXXIII, qui le précèdent souvent dans les manuscrits. En somme, il n'a probablement feuilleté que deux volumes. La bibliothèque de Césaire ne devait pas être très riche.

« Il est étonnant, dit dom Morin, qu'il ne semble point connaître les *Praedictorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei*, jointes dès la fin du ve siècle à

1. Jn., xv, 5 ; *I Cor.*, xv, 10 ; Jac., i, 17. Les trois autres sont Jn., xv, 16 ; iii, 23 ; *Ps.*, lxxxiii, 12. Aucun de ces textes ne paraît dans l'opuscule de Césaire sur la grâce.

2. *Rev. bén.*, t. XXI (1904), p. 225.

la lettre du pape Célestin aux évêques des Gaules [1]. » C'est qu'elles formaient un recueil distinct. Après avoir prouvé la doctrine par l'Écriture et l'avoir confirmée par les Pères, Césaire, ou son porte-parole Cyprien, « rendit un compte évident d'après la tradition apostolique, *ex traditione apostolica* [2]. » Cette tradition peut avoir compris la lettre d'Hormisdas à Possessor et les *auctoritates* des papes, conservées dans les archives romaines, auxquelles Hormisdas lui-même se réfère.

Une compilation aussi bien ordonnée devait être l'œuvre de Césaire. Le narrateur ne nous dit pas quel en fut l'effet sur les évêques « d'au delà de l'Isère ». Sans doute, s'il avait été favorable, sa discrétion aurait été moins grande. Que Césaire ait subi ou non une censure, il ne dut pas sortir triomphant de ce concile.

La réunion de Valence était une maladresse. On pouvait toujours répondre à un concile par un concile, et il était fort imprudent de contredire des doctrines qu'une faveur croissante accueillait à Rome. Le pape était alors Félix IV. Il était bien éloigné de se ranger aux idées de Fauste, lui qui proclamait qu'on ne pouvait arriver au salut sans une première grâce de Dieu [3]. C'est vers lui que se tourna Césaire.

L'évêque d'Arles prépara sa revanche avec le plus grand soin. Il rédigea les points de doctrine qu'il voulait faire décider. Ce travail fut envoyé d'abord à Rome. Il nous a été conservé par Labbe qui l'a publié d'après un manuscrit de Saint-Maximin de Trèves [4]. Suivant son

1. *P. L.*, t. L, col. 531 ; voy. Turmel, dans la *Revue*, t. IX (1904), p. 512.

2. *Homo Dei*, dans le biographe, semble bien désigner Césaire et indiquer que Cyprien ne fit que lire un mémoire préparé par Césaire.

3. « Sine inuitatione Dei nullus ad salutem uenit. » *Epist. ad Sicilienses episcopos*, xxiv ; dans Mansi, t. VIII, 701.

4. Dans Mansi, t. VIII, col. 722-724. Le ms. est à retrouver, peut-être, soit à Gand, soit dans la bibliothèque de Goerres.

habitude, Césaire a inséré dans le titre le nom de l'auteur qu'il exploitait : ce sont les *Capitula sancti Augustini in urbe Roma transmissa*. Saint Augustin a fourni en effet, les idées et souvent les expressions.

Dans le manuscrit de Trèves, ces *Capitula* sont au nombre de dix-neuf. Sauf le dernier, ils ont la forme de canons, et les quatorze premiers se réfèrent à des textes ou à des épisodes bibliques qui les justifient. On peut distinguer deux parties : I-XIV, XV-XIX.

La première partie, la plus étendue, est une exposition complète du système augustinien. Dieu a créé droite la nature d'Adam et lui a donné un libre arbitre capable d'atteindre le bien ; Adam a péché par sa faute, non par celle de sa nature (I) [1]. La mort a été le châtiment de son péché (II) [2]. Le péché d'Adam a lésé l'âme aussi bien que le corps (III) et s'est transmis à sa postérité (IV). La grâce ne dépend pas de la demande de l'homme ; c'est Dieu qui nous donne de la demander (V) [3]. Dieu n'attend pas notre volonté, mais prépare notre volonté en nous (VI). C'est à lui, non à nous que nous devons le commencement de la foi et la disposition à croire ; si la foi était naturelle, il faudrait appliquer en une certaine manière le nom de fidèles à ceux qui sont en dehors de l'Église (VII). Aucune de nos œuvres ne peut être réalisée comme elle doit l'être sans la grâce (VIII) [4].

1. Ce premier canon peut avoir été rédigé d'après PROSPER, *Contra Collatorem*, XXV ; *P. L.*, t. XLV, col. 1812.

2. Voy. concile d'Afrique de 418 ; *P. L.*, t. XLV, col, 1728, 1°. Les huit sentences suivantes ont passé dans le texte définitif du concile d'Orange.

3. « Quis enim eum inuocauit, nisi quem ipse prior uocauit. » AUG., *Enarr. in Ps. CIV*, 5 ; *P. L.*, t. XXXVII, col. 1488.

4. On notera les termes qui désignent l'âme bien disposée, dans ce canon devenu le VIe d'Orange : *humilitas aut oboedientia humana*, *oboedientes et humiles*. Ils paraissent être une allusion directe à Fauste. « Dans Fauste, l'*oboedientia* joue le principal rôle, avec la *castitas :* ainsi s'annonce le moine du moyen âge. » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 226, n. 3.

Sans elle, nous ne pouvons, comme il faut, ni penser à l'objet du salut, ni choisir, ni adhérer à la vérité évangélique (IX). Personne ne peut par son libre arbitre parvenir à la grâce du baptême ni par soi-même rechercher le salut (X). Même les pécheurs ou les apostats, qui ont reçu le baptême, ont reçu de Dieu, non d'eux-mêmes, la grâce de croire et d'être baptisés ; et il ne paraît pas être messéant à la miséricorde du Médiateur de permettre qu'ils se perdent (XI). Les péchés qu'ils avaient commis avant le baptême ont été effacés par le sacrement ; ils n'ont pas à les expier de nouveau, et, s'ils méritent de pires supplices que s'ils n'avaient point été baptisés, ce n'est pas parce que les péchés remis leur sont imputés à nouveau, mais parce qu'ils ont péché après avoir connu la vérité (XII). Les supplices de l'enfer sont diversifiés suivant la qualité et l'énormité des fautes (XIII). Ceux que Dieu, dans sa prescience, a prédestinés de toute éternité à devenir les vivantes images du Christ ne pourront périr ; ceux qu'il n'a pas prédestinés à la vie éternelle ne pourront participer au royaume des cieux. Mais la prescience de Dieu ne contraint pas au péché le libre arbitre de l'homme. Entre la prescience et la prédestination, il faut mettre cette différence que toutes les choses prévues ne sont pas prédestinées, mais que tout ce qui est prédestiné est prévu [1] (XIV).

La deuxième partie contient quelques propositions qui paraissent viser les manichéens. Dieu est le créateur de tout l'homme et Satan n'est pas l'auteur du corps (XV). Les âmes n'émanent pas de la substance divine, mais sont créées par Dieu (XVI). La résurrection aura lieu, des corps comme des âmes (XVII). Après la mort, les âmes ne retournent pas dans les corps d'animaux ou de serpents (XVIII). L'homme a été fait à l'image de Dieu, à cette image

1. Contre Fauste, *De gratia*, II, III ; p. 63, 8 Eng.

suivant laquelle l'homme a été fait dieu; la femme a été faite à l'image de l'homme, et tous deux à l'image de Dieu, parce que l'une vient de l'autre; il n'y a pas dans les âmes de différences de sexe (XIX) [1].

Nous avons une autre rédaction de ces *Capitula* dans un manuscrit de Namur [2]. L'ordre est un peu différent. Mais surtout dix propositions nouvelles ont été ajoutées. Ce sont les chapitres XIV-XX du *De dogmatibus ecclesiasticis* de Gennadius, ouvrage attribué à saint Augustin peut-être dès le temps de Césaire, et deux passages de l'*Enchiridion* d'Augustin, 97, et 101-102. Les extraits de Gennadius forment toute une théorie de la nature de l'âme et condamnent implicitement le traducianisme. Dom Morin a sans doute vu juste en considérant cette recension comme un développement subséquent donné par Césaire à son projet de définitions.

Sous la forme plus brève que nous a conservé le manuscrit de Saint-Maximin, le projet fut envoyé à Rome. Il fut retourné, mais modifié. Ce sont les *Capitula ab apostolica nobis sede transmissa* qui forment la partie principale du concile d'Orange [3].

1. Bien que Césaire combatte plusieurs fois les manichéens, il ne mentionne pas les doctrines condamnées par les canons XV-XIX. M. ARNOLD, *Caesarius*, p. 543, en conclut que ces canons ne sont pas son œuvre. La raison est faible. Les erreurs sur l'origine et la nature de l'âme n'étaient pas une matière de sermon public, pour un prédicateur aussi pratique que l'évêque d'Arles.

2. Édition défectueuse dans PITRA, *Analecta sacra*, t. V, p. 161-162.

3. Le concile d'Orange a été publié par SIRMOND, *Conc. Galliae*, t. I, p. 216; HARDOUIN, t. II, p. 1098; MANSI, t. VIII, p. 712; BRUNS, *Canones Apostolorum*, etc., t. II, p. 176; l'édition bénédictine de saint Augustin, *P. L.*, t. XLV, col. 1785. M. MAASSEN en a donné une édition critique dans les *Monumenta Germaniae historica*, *Legum sectio III*, *Concilia*, t. I, *Concilia aeui merouingici* (Hannovre, 1893), p. 44. Sur ce concile, voy. HEFELE, *Conciliengeschichte*, 2e éd., t. II, p. 731 suiv.; trad. fr. par DELARC (sur la 1e éd. allemande), t. III, p. 330 suiv. On trouve le texte dans tous les recueils analogues à ceux de Hahn et de

Ce concile eut lieu le 3 juillet 529. Il ne faut pas nous représenter ces conciles comme des parlements ecclésiastiques. Avec Césaire surtout, les délibérations étaient réduites à un minimum qui tendait à rien. En 524, par exemple, les évêques sont réunis pour la dédicace de Notre-Dame d'Arles. Après la cérémonie, Césaire fait apporter un parchemin qui contient un règlement canonique en quatre articles, et le donne à signer aux dix-huit évêques présents ou représentés. C'est ce qu'il appelle *difinitionem sanctorum fratrum uel meam* [1].

Une dédicace fut aussi l'occasion de l'assemblée d'Orange. Libère, le préfet des Gaules, avait fait bâtir une église que, suivant l'usage gallican, Césaire vint consacrer. Quatorze évêques l'entouraient, tous de la province, aucun « d'au delà de l'Isère ». En outre, Libère était là, avec sept *uiri inlustres*. Le prologue raconte l'occasion du concile. « Étant venus, pour la dédicace de la basilique construite par Libère..., les matières des règles ecclésiastiques furent le sujet d'une conférence spirituelle entre nous ; nous apprîmes qu'il y avait de certaines gens qui, touchant la grâce et le libre arbitre, avaient, par simplicité, des opinions peu sûres et en désaccord avec la foi catholique. Aussi, suivant l'avis et l'autorité du siège apostolique, il nous a paru juste et raisonnable de publier et de souscrire un petit recueil de propositions à nous transmis par le siège apostolique et tiré par les anciens Pères des livres des saintes Écritures... » A lire la première phrase, on dirait que le danger s'est révélé fortuitement, au cours du pieux entretien des

Denzinger. Une édition, avec traduction anglaise, commentaire et étude, a été donnée par F. H. Woods, *Canons of the second council of Orange*, Oxford, 1882. — Il faut distinguer dans les actes quatre parties : le préambule, les canons (I-VIII), les sentences (IX-XXV), la profession de foi (depuis *Ac sic secundum*).

1. Maassen, *Concilia*, p. 37, l. 38.

évêques réunis à Orange. Cependant ce n'est pas séance tenante que les *Capitula* ont été demandés et obtenus du pape. Césaire, sur l'origine et les phases du débat, observe une discrétion qu'imitera de son mieux son biographe.

Les *Capitula* sont au nombre de vingt-cinq. Nous pouvons, en les comparant avec ceux du manuscrit de Saint-Maximin, apprécier exactement le rôle du pape et celui de Césaire. A l'action de chacun d'eux correspond chacune des deux parties du texte.

Le pape, ou sa chancellerie, avait d'abord éliminé du projet de Césaire toute la partie antimanichéenne. Il ne fallait pas courir deux lièvres à la fois. Les manichéens, qui étaient hors de l'Église, avaient déjà subi des condamnations et n'étaient un danger ni nouveau ni pressant. Des quatorze premiers canons, huit furent retenus. On supprima les deux premiers ; tout ce qu'ils contenaient d'utile avait été proclamé contre Pélage ; le reste, sur la nature d'Adam avant la chute, était une spéculation sans intérêt immédiat. Les propositions XI-XIV touchaient aux questions délicates et compliquées de la prédestination et de la prescience et à celle de la rétribution des méchants. Ces idées n'étaient pas pour effrayer les Romains, depuis qu'Hormisdas avait canonisé le *De praedestinatione sanctorum* et le *De dono perseuerantiae*. Mais elles parurent probablement d'une portée pratique trop restreinte. Ainsi, avec une justesse de coup d'œil qui révèle des hommes de gouvernement, les chefs de l'Église romaine dégageaient les doctrines qu'il fallait mettre en sûreté et les rendait plus acceptables en faisant la part du feu.

Il restait dès lors huit sentences en forme de canons. Les deux premiers posaient les principes généraux contre les pélagiens. Les quatre suivants répondaient aux semi-pélagiens. Le cinquième canon, en particulier, citait une expression caractéristique de Fauste, *credulitas*, et visait deux des idées développées par lui, la volonté de

l'homme antécédente à la grâce du baptême et la justice des infidèles [1]. Le septième ne s'attaquait pas à un autre personnage qu'Augustin. Des expressions de son traité *De spiritu et littera* y étaient citées ; on condamnait la première manière de sa doctrine. Il avait fait d'abord une place à l'action isolée du libre arbitre dans le consentement à la grâce. « Dieu, avait-il dit, opère en nous la volonté de croire ; consentir ou se refuser à l'appel de Dieu est le propre de la volonté. La volonté par laquelle nous croyons est comptée pour un don de Dieu, parce qu'elle émane du libre arbitre que nous avons reçu en étant créés [2]. » Césaire entendait autrement le rôle de la liberté ; une doctrine qui avait été celle de son maître n'était plus pour lui qu'une faute de l'esprit d'hérésie, *haeretico fallitur spiritu*. Enfin le canon VIII condamnait une proposition de Cassien spécialement appliquée à la grâce du baptême [3].

Ces condamnations d'erreurs ne parurent pas suffisamment claires à Rome [4]. Le pape fit ajouter une partie

1. FAUSTE, *De gratia*, II, x, p. 84, 6 ENGELBRECHT : « Cum uenitur ad baptismum prius accedentis uoluntas inquiritur ut regenerantis gratia subsequatur. » Dans le même ouvrage, le titre de II, XI porte : « Gentes Deum naturaliter sapuisse ». Cette justice naturelle des païens est positivement exclue par la réflexion finale du canon V : « Qui enim fidem qua in Deum credimus dicunt esse naturalem, omnes eos qui ab ecclesia Christi alieni sunt, quodammodo fideles esse definiunt. » Cette manière de voir n'est même pas condamnée, tellement elle paraît absurde. Voy. aussi plus loin, p. 262, note 3.

2. « Ipsum uelle credere Deus operatur in homine ... ; consentire autem uocationi Dei uel ab ea dissentire propriae uoluntatis est. » *De spiritu et littera*, XXXIV, 60 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 240. Les expressions du canon VII, rappellent celles d'AUGUSTIN, *Ib.*, XXIX, 51 ; col. 233 : « Per fidem confugiat ad misericordiam Dei ut det quod iubet atque, inspirata gratiae suauitate per Spiritum sanctum, faciat plus delectare quod praecipit quam delectat quod impedit. »

3. CASSIEN, *Coll.* XIII, XV ; p. 389 PETSCHENIG ; cf. PROSPER, *Contra collatorem*, III, XIX, 55, *P. L.*, t. XLV, 1829, *definitione sexta*.

4. Les huit canons constitués ainsi figurent dans les éditions de GENNADIUS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, ch. XXXVIII-XLV. En outre, on

positive au document, seize propositions du recueil formé par Prosper des *Sententiae* de saint Augustin [1], les propositions 22, 54, 56, 152, 212, 226, 260, 297, 299, 310, 314, 317, 325, 340, 368, 372. Comme on le voit, elles ne sont pas consécutives et pourtant elles se suivent dans le procès verbal du concile avec l'ordre où on les trouve chez Prosper. Évidemment ces extraits sont l'œuvre d'une seule personne, le pape ou quelque clerc de son entourage. Ils ont pour sujet le secours divin, le mérite de l'homme, l'infirmité du libre arbitre, le rôle de la grâce, la source de la vertu chrétienne, l'amour de Dieu, et d'autres points de la doctrine augustinienne. Mais ils ne concernent que l'homme dans sa condition actuelle et ne touchent qu'aux problèmes qui l'intéressent, laissant de côté et la nature d'Adam avant la chute, et les enfants morts sans baptême, et la prédestination, et tous les autres raffinements.

Ces extraits n'ont pas été insérés tels quels dans les actes d'Orange. Une sentence qui n'est pas de Prosper est intercalée entre les sentences 22 et 54. D'autres

retrouve quelques autres propositions d'Orange dans les chapitres suivants : le canon XIII = GENN., XLVI ; can. XIX = GENN., XLVII ; can. XXI = GENN., XLVIII ; enfin la confession finale a fourni GENN., XLIX, L et LI. On en a conclu que Césaire avait tiré mécaniquement de Gennadius une partie des décisions du concile. De plus, la sentence II du ms. de Saint-Maximin (plus haut, p. 251, n. 2) représente GENNADIUS, XXXIII, amplifié. Mais dès 1614, Elmenhorst avait remarqué que les chapitres XXII-LI manquaient dans le ms. de Florence dont Lindenbrog lui avait procuré la collation. Les mss. de Gennadius sont nombreux et cet ouvrage figure dans certaines collections canoniques. J'ai examiné seulement, comme mss. types, B. N. lat. 1451 (ms. de Saint-Maur ; IXe s.), 3848 *A* (collection de Quesnel ; ms. de l'Oratoire ; VIIIe-IXe s. ; Gennadius y est une addition, d'abord étrangère à la collection et au ms.), 3848 *B* (ms. de l'Herovalliana ; VIIIe-IXe s.). Aucun de ces trois mss. n'a les chapitres suspects. C'est une compilation de textes canoniques variés, ayant pour trait commun d'établir l'augustinisme. Gennadius, qui était semipélagien, en aurait eu horreur. Voy. les notes d'Elmenhorst, dans *P. L.*, t. LVIII, col. 1023 suiv.

1. *P. L.*, t. XLV, col. 1861 suiv.

sentences ont été plus ou moins retouchées. M. Arnold a prouvé que ces modifications sont l'œuvre de Césaire[1]. La sentence intercalée forme le dixième canon ; elle contient un avis que le prédicateur répète à tout propos : il ne faut pas se lasser de demander l'aide de Dieu. Une telle pensée avait une portée pratique pour les fidèles ; elle répondait en même temps à une objection fréquente des semi-pélagiens, qui accusaient les augustiniens d'énerver la discipline morale en faisant tout attendre de la grâce. D'autres sentences étaient éclaircies et corrigées. Une modification importante de la sentence 152 de Prosper introduit dans le canon XIII la notion du baptême. L'efficacité du sacrement se trouve par suite définie comme la réparation du libre arbitre[2]. Dans la sentence 314, Prosper disait que l'homme ne fait rien sans que Dieu ne fasse que l'homme agisse. Césaire en tire le canon XX ; mais il répète l'idée des bonnes actions : l'homme ne fait rien « de bon » sans Dieu. Il condamne donc implicitement la justice naturelle des païens et des infidèles, et en même temps la prédestination du mal. De plus, il remplace : *Deus facit ut faciat homo*, par : *Deus praestat...* ; il laisse une marge à l'activité humaine[3]. Dans les autres canons, Césaire se contente de compléter ou de préciser la preuve d'Écriture sainte (canons XI, XIV, XV, XVI).

1. *Caesarius*, p. 536 suiv. Mais p. 539, il attribue au canon XVIII, comme partie intégrante, une incise qui n'est que la répétition de la rubrique. Voy. le texte de Maassen.

2. Canon XIII : « Arbitrium uoluntatis *in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari ;* quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi... ». PROSPER, *Sent.* CLII : « Arbitrium uoluntatis *tunc est uere liberum cum uitiis peccatisque non seruit. Tale donum est a Deo*, quod amissum, nisi a quo potuit dari, non potest reddi... » Prosper copie AUG., *De ciu. Dei*, XIV, XI ; p. 28, 4 HOFFMANN.

3. PROSPER, CCCXIV : « Nihil (boni *add. Cés.*, *can.* XX) hominem posse sine Deo. Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo ; nulla uero facit homo (bona *add. Cés.*) quae non Deus facit (praestat *Cés.*) ut faciat homo. »

Comme si ces additions et ces corrections ne suffisaient pas, Césaire ajouta de son crû une dernière partie aux actes du concile, sous forme de profession de foi. Il y affirmait l'affaiblissement du libre arbitre par le péché originel, la nécessité de la grâce prévenante, le caractère surnaturel du désir du baptême, la possibilité pour les baptisés d'observer les commandements, l'antécédence de la grâce à tout acte bon, que ce soit la demande du baptême ou l'accomplissement des préceptes après le baptême.

On a vu dans quelques expressions de cette finale une restriction à la doctrine de saint Augustin. « Par le péché du premier homme, disait Césaire, le libre arbitre a été faussé et affaibli. » Or ce sont ces expressions que Fauste de Riez avait insérées dans un acte célèbre, la lettre de rétractation imposée à Lucidus. On sait que ce malheureux prêtre s'était engagé trop tôt dans l'augustinisme, sans attendre la saison marquée pour cette évolution de la théologie gallicane [1]. Mais qu'on relise les deux textes, on verra qu'ils n'ont vraiment de commun que ces épithètes, « faussé, affaibli », et que le sens est tout autre, sinon contradictoire. Fauste dit par l'organe de Lucidus : « La liberté de la volonté *n'a pas* été *détruite*, mais affaiblie et amoindrie [2]. » L'énergie du sens est tout entière dans la première partie de la phrase. L'expression se trouve dans un développement explicatif, à la suite d'une série de propositions condamnées dont la seconde est la suivante : « Après la chute du premier homme, la liberté de la volonté a été entièrement *détruite* [3]. » Césaire dit par contre : « Par le péché du premier homme, le libre arbitre a été faussé et affaibli de telle façon que personne dans la suite

1. Voy. *Revue*, t. IX (1904), p. 506.

2. « Libertatem uoluntatis humanae non exstinctam, sed adtenuatam et infirmatam esse. » Fauste, lettre ii, p. 166, 17 Eng.

3. « Post primi hominis lapsum de toto arbitrium uoluntatis exstinctum. » *Ib.*, p. 165, 20.

ne peut, comme il devrait, ou aimer Dieu, ou croire en Dieu, ou faire pour Dieu ce qui est bon, à moins qu'il ne soit prévenu par la grâce de la miséricorde divine [1]. » On notera l'incise *sicut oportuit*, « comme il devrait » ; elle se retrouve au canon VI et au canon VII (*ut expedit*) à propos de l'action du Saint-Esprit sur l'âme qui accomplit les bonnes œuvres. C'est un rappel de la doctrine de l'apôtre Paul (*Rom.*, VIII, 26) : *Quid oremus sicut oportet nescimus.* L'infirmité de la volonté et la nécessité de la grâce prévenante sont nettement opposées. Césaire ne fait au surplus que reprendre sous une forme affirmative une doctrine proclamée dans le canon VIII sous forme de proposition condamnée [2]. Si donc une épithète de Fauste revient sous sa plume, c'est peut-être, comme dans le canon V, comme dans le sermon sur le Pharaon, un moyen discret de désigner l'évêque de Riez sans le nommer. Césaire n'a pas peur du jugement porté par saint Augustin sur le libre arbitre de l'homme déchu ; il a laissé au canon XIII les fortes expressions de Prosper : « Le libre arbitre, *perdu*, n'a pu être rendu que par celui par qui il avait pu être donné [3]. » L'évêque d'Arles était donc bien éloigné de l'affaiblissement de la volonté tel que l'avait conçu Fauste de Riez.

D'autres passages de la profession de foi ont paru contredire la doctrine d'Augustin sur « le don de la persévérance ». Césaire réclame la collaboration active de

1. « Debemus et credere quod per peccatum primi hominis ita inclinatum et adtenuatum fuerit liberum arbitrium ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est possit, nisi eum gratia misericordiae diuinae praeuenerit. » Édition MAASSEN, p. 51, l. 20.

2. « Is enim non omnium liberum arbitrium per peccatum primi hominis adserit infirmatum aut certe ita laesum putat ut tamen quidam ualeant sine reuelatione Dei mysterium salutis aeternae per semetipsos posse conquirere. » Édit. MAASSEN, p. 48, l. 20.

3. Voy. plus haut, p. 258, n. 2.

l'homme, soit pour obtenir le baptême, soit pour accomplir les commandements après le baptême [1]. Mais saint Augustin exige de son côté la collaboration de l'homme. Il termine son livre *De gratia et libero arbitrio* par cet encouragement : « Soyez assurés que votre labeur ne sera pas vain, si, vous avançant dans le bon propos, vous persévérez jusqu'à la fin [2]. » Il serait banal de dire qu'il n'a jamais déconseillé l'effort des chrétiens. Césaire tient ferme lui aussi « les deux bouts de la chaîne » : le chrétien doit agir pour son salut, aucune action bonne ne vient de lui. Il réunit les deux idées dans la même phrase [3]. Par une sorte de réaction, qui n'est pas une contradiction, les doctrines qui limitent le plus le rôle de la liberté sont souvent celles qui exigent le plus l'effort de la liberté : Prométhée défie la fatalité.

Enfin, cette dernière partie des actes répond à l'une des accusations portées contre Césaire. « Que quelques-uns soient, par la puissance divine, prédestinés au mal, non seulement nous ne le croyons pas, mais même, s'il en est qui veulent croire une pareille horreur, avec la plus grande indignation nous leur disons anathème [4]. » Saint Augustin avait parlé quelquefois de prédestination

1. « Ipse (Deus) nobis nullis bonis praecedentibus meritis et fidem et amorem sui prius inspirat ut et baptismi sacramenta fideliter requiramus et, post baptismum, cum ipsius adiutorio ea quae sibi sunt placita implere possimus. » Édit. Maassen, p. 52, l, 23.

2. «Certi estote quia non erit inanis labor uester si in bono proposito proficientes perseueretis usque in finem. » xxiii, 45 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 911.

3. « Secundum fidem catholicam credimus quod... omnes baptizati, *Christo auxiliante et cooperante*, quae ad salutem animae pertinent possint et debeant, *si fideliter laborare uoluerint*, adimplere. » Édit. Maassen, p. 52, l. 16.

4. « Aliquos uero ad malum diuina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam, si sunt qui tantum mali credere uelint, cum omni detestatione illis anathemam dicimus. » *Ib.*, p. 52, l. 18. C'est le seul anathématisme de ce concile.

à la peine ; mais il n'avait pas nommé une prédestination au péché. Ce procès de la prédestination, qui avait été soulevé par les Marseillais, se poursuivait donc[1] . Césaire, après Prosper, était obligé de condamner la prédestination au mal. Nous avons là, sans aucun doute, l'explication du concile de Valence et le thème sur lequel brodaient les ennemis du primat des Gaules.

Le primat avait une douce obstination, vis-à-vis du siège apostolique comme vis-à-vis de ses ennemis. A Rome, on s'en tenait encore au jugement porté dans les *Capitula* attribués à Célestin. On admettait bien dans l'enseignement privé les conséquences du système d'Augustin ; mais on croyait qu'il était inopportun de les avouer officiellement. On pensait qu'il y avait dans ces débats plus d'un problème incertain, plus d'une vérité à garder dans les cellules des docteurs et à préserver des méprises des fidèles et des disputes des conciles[2]. Césaire ne se l'était pas tenu pour dit. Par des amendements, il avait trouvé le moyen de trancher indirectement quelques-unes des questions qui lui tenaient au cœur. La mention du baptême, ajoutée dans une sentence et répétée dans la finale, entraînait la condamnation implicite des païens, des infidèles et des enfants morts sans baptême[3]. Une correction dans le canon xx et une proclamation solen-

1. Voy. Turmel, *Revue*, t. IX (1904), p. 429.

2. Voy. la restriction citée par Turmel, *ib.*, p. 513, note 2. Elle me paraît un refus d'entrer dans la discussion, mais non pas une condamnation des raffinements augustiniens ; voy. la lettre des évêques africains, dans Fulgence, *Ep.*, xv, 10 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1784.

3. La condamnation de la justice des païens était, au surplus, exprimée dans les propositions de Prosper. Voy. le canon xvii : « Fortitudinem Gentilium mundana cupiditas... facit » ; et le canon xxii, qui a fait verser beaucoup d'encre : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Comme ces propositions sont dues à la collaboration du Saint-Siège, on peut mesurer par là quel chemin on avait fait à Rome depuis Innocent I et combien peu il s'en fallait qu'on n'y fût aussi augustinien que Césaire.

nelle de la finale écartaient la prédestination au mal. Une légère retouche dans le même canon rendait plus claire la nécessité des œuvres, exposée aussi dans la finale. A chacun des amendements des sentences, correspond une affirmation précise de la troisième partie. Mais le concile laissait dans l'ombre l'origine de l'âme, le particularisme de l'élection au salut, la grâce irrésistible. Césaire ne paraît jamais avoir enseigné le dernier point.

Il restait à assurer au procès-verbal d'Orange une valeur pratique. La présence de Libère la garantissait du côté laïc. Césaire lui fit apposer sa signature, à la suite des évêques, et les « illustres » durent aussi le faire, comme des suffragants après leur métropolitain. Mais on avait beau dire que les *Capitula* venaient de Rome. Il fallait une pièce le déclarant de manière authentique, et approuvant par la même occasion les additions et les corrections. On s'était adressé à un clerc romain, Boniface, l'homme de confiance et l'archidiacre de Félix IV, pour qu'il obtînt l'approbation pontificale. Mais Félix IV mourut et le pape qui reçut les lettres de Césaire était précisément Boniface. De sa réponse on peut déduire les points sur lesquels l'évêque d'Arles avait attiré son attention : le caractère surnaturel de la grâce de la foi, la lésion du libre arbitre, la grâce prévenante, l'origine divine de toute œuvre bonne [1].

La lettre de Boniface II est du 25 janvier 531[2]. Plus de dix-huit mois s'étaient écoulés depuis la tenue du concile.

1. *P. L.*, t. XLV, col. 1790 suiv. ; Mansi, t. VIII, col. 525 ; Jaffé-Kaltenbrunner, 881.

2. La lettre porte comme date : viii *kal. febr.*, *Lampadio et Oreste u u. cl. consulibus*, c'est-à-dire le 25 janvier 530. Mais alors, Félix IV n'était pas mort. La date donnée ci-dessus a été proposée par Sirmond, qui corrige et lit : *post consulatum Lampadii et Orestis*, etc. ; elle est généralement adoptée. Il est au moins curieux que le *Liber pontificalis* assigne pour la mort de Boniface *XV kal. nou.* (le jour varie), *Lampadio et Oreste conss.* (lvii, 5) : Boniface venait à peine de recueillir

Le retard a paru considérable et l'on a supposé que le concile de Valence avait eu lieu dans l'intervalle. Mais, si la date est exacte, le retard peut s'expliquer. Félix IV avait désigné Boniface pour lui succéder. A sa mort, le 20 ou 22 septembre 530, il y eut des protestations contre la prétention de transmettre un siège comme un héritage. La plus grande partie du clergé se sépara de Boniface et lui donna un rival, Dioscore, qui eut la présence d'esprit de mourir le 14 octobre suivant. Boniface garda de cette aventure un long ressentiment. Il voulut condamner la mémoire de Dioscore ; il voulut établir par un *constitutum* son droit de se choisir un successeur. Les synodes succédaient aux synodes ; le clergé résistait. Finalement, Boniface fut forcé de s'incliner et brûla son *constitutum* devant la confession de saint Pierre en présence du clergé et du sénat [1]. Ces incidents durent occuper une partie du court pontificat de Boniface. On comprend qu'il n'ait pas eu tout d'abord le temps de mettre au courant la correspondance de son prédécesseur.

Le but de Césaire était atteint. Il fit un recueil de tous les documents : l'approbation de Boniface, les actes d'Orange, les *Capitula sancti Augustini in urbem Romam transmissa*, les *Capitula sanctorum Patrum*. C'est proba-

la succession de Félix. M. Duchesne a supposé que la date de l'ordination a été insérée à une fausse place. Sur la chronologie des pontificats de Félix IV et de Boniface II, voy. son édition, t. I, p. 279, 280, 283.

1. « ... Dioscorus ordinatur in basilica Constantiniana, Bonifatius uero in basilica Iulii ; et fuit dissensio in clero et senatu dies XXVIII. Eodem tempore defunctus est Dioscorus, prid. id. Oct. Ipsis diebus, Bonifatius, zelo et dolo ductus, cum grande amaritudinem sub uinculo anathematis cyrografi reconciliauit clero : quem cyrografum arcibo ecclesiae retrudit, quasi damnans Dioscorum... Congregauit synodum... et fecit constitutem ut sibi successorem ordinaret... Factum iterum synodum, hoc censuerunt sacerdotes... quia contra canones fuerat hoc factum... ut successorem sibi constitueret. Ipse Bonifatius papa reum se confessus est... ; tunc ante confessionem... ipsum constitutum... incendio consumpsit. » *Liber Pont.*, LVII.

blement à cette occasion qu'il fit une seconde édition, augmentée, des *Capitula sancti Augustini*, telle que le ms. de Namur les a conservés. Une note, qui se trouve dans la collection canonique du ms. de Saint-Maur, énumère les principales parties du recueil [1] ; à l'origine, elle devait être placée en tête. Au moment où se constituaient les grandes collections canoniques, cette rédaction authentique du concile d'Orange lui assurait l'autorité sur les générations à venir [2].

Césaire avait encore montré son goût pour la codification des croyances. Il avait foi dans l'autorité. A son jugement, les questions les plus délicates de la psychologie religieuse pouvaient être tranchées par des canons de concile, comme une affaire de discipline ou de propriété ecclésiastique. De tels esprits, simplistes et servis par une volonté ferme, sont nécessaires à l'humanité pour l'empêcher de ressasser indéfiniment les mêmes systèmes sur les mêmes problèmes dans les mêmes données. L'interminable controverse sur la grâce et le libre arbitre était fermée pour un temps par la main tenace de Césaire.

1. « In hoc loco continetur sinodus Arausicae, quem per auctoritatem sanctus papa Bonefatius confirmauit. Et ideo quicumque aliter de gratia et libero arbitrio crediderit quam uel ista auctoritas continet uel in illa synodo constitutum est, contrarium se sedi apostolicae et uniuersae per totum mundum Ecclesiae esse cognoscat. Continentur etiam in hoc codice sanctorum antiquorum patrum sententiae. Et quam-<uis> sinodum Arausica prius sit facta quam auctoritas ista, tamen pro reuerentia sedis apostolicae hoc mihi iustum uisum est ut prius domni papae auctoritas scriberetur. » Note du ms. de Saint-Maur (B. N. lat. 1451), publiée par Maassen, *Concil.*, p. 45-46, et corrigée par dom Morin, *Rev. bén.*, XXI (1904), p. 237. Je propose de lire *quamuis*, au lieu de *quam*, devant *sinodum*.

2. Le concile d'Orange ne se trouve pas dans ces collections à sa place chronologique, mais entre celui d'Arles IIe (vers 445) et celui d'Agde (506). M. Arnold, *Caesarius*, p. 363, croit que Césaire l'a substitué au concile semipélagien d'Arles (vers 475) où Fauste fit condamner Lucidus.

Il avait déployé aussi une remarquable habileté à placer ses idées sous le patronage du pape. Dans toute cette affaire, Rome fait preuve de sens pratique, de modération et d'esprit de gouvernement. Au contraire l'évêque d'Arles tient au système adopté avec l'entêtement des gens qui ont reçu l'opinion d'autrui ; il le pousse à ses conséquences avec la logique dégagée des philosophes de seconde main. Mais il mêle à ces dangereuses inexpériences un sentiment très vif de la condition humaine. Les canons d'Orange, rédigés à Rome et publiés sans amendement, eussent été un formulaire précis de vérités choisies avec précaution. Ce formulaire fût resté sec et abstrait. Par son appel au secours divin, par le rôle donné au baptême, par l'insistance à déclarer les œuvres nécessaires, il a fait circuler dans ces théorèmes absolus un peu de l'air que la foule apporte à l'église avec ses fautes et ses désirs du bien. Sur l'écran où se dessinait le schéma de l'homme en soi, il a fait apparaître la silhouette de l'homme réel. Il a rapproché la théorie de la vie.

Paris.

PAUL LEJAY.

NOTE SUR LE CONCILE D'HIPPONE
DE 427

Cette note a pour objet de restituer au concile d'Hippone tenu en 427 certains canons que les Ballerini [1] et après eux, Maassen [2] attribuent au concile de Carthage de 421. Il me semble que l'examen attentif des textes, et surtout des indications fournies par la *Breviatio* de Fulgentius Ferrandus, ne laisse aucun doute sur cette restitution.

Les documents que nous possédons sur les conciles africains nous apprennent qu'il y était d'usage de relire, au commencement de chaque assemblée, et d'insérer dans les actes, les canons des synodes antérieurs. Nous en trouverons un nouvel exemple dans les actes même de ce concile d'Hippone. Cette pratique a certainement contribué à nous conserver des textes qui sans doute ne seraient pas parvenus jusqu'à nous ; mais elle a eu aussi pour conséquence de nous les transmettre dans un état de confusion extraordinaire. La collection de Denys le Petit n'est censée nous donner que le seul concile de 419, le principal de ceux où l'on traita de l'affaire d'Apiarius ; en réalité, elle renferme des extraits plus ou moins étendus des synodes antérieurs, à commencer par celui de Carthage sous Gratus, et même des synodes postérieurs, jusqu'à la fin du long épiscopat d'Aurelius. De son côté, la collection espagnole qui semble reproduire isolément les conciles africains, puisqu'elle compte sept conciles de Carthage et un de Milève, n'évite pas des confusions analogues ; son V^e^ concile de Carthage, par exemple,

1. *S. Leonis Opera*, t. III, p. 649 ; *De ant. collect. can.*, P. II, c. 3, § 9, n. 57 et 60 ; Migne, *P. L.*, t. LVI, col. 876 et 120.
2. *Geschichte der Quellen*, etc. I, § 160, p. 182.

et son concile de Milève, groupent des canons qui appartiennent à deux ou même trois synodes différents.

Pour se retrouver dans cette confusion et restituer à chaque synode les textes, souvent bien incomplets, qui lui appartiennent, le guide le plus sûr se trouve dans la *Breviatio* du diacre carthaginois Fulgentius Ferrandus, grâce aux références dont il fait suivre chacun des « titres » de sa collection systématique. L'emploi judicieux de ces références avait déjà grandement servi aux Ballerini[1]; Maassen en a fait à son tour le meilleur usage[2]; et nous allons relever nous-même les références de Ferrand au concile d'Hippone de 427, comme la meilleure preuve de notre restitution.

Les Ballerini ont découvert dans l'unique manuscrit de la collection du diacre Théodose[3] des pièces en partie inédites, provenant sans hésitation possible d'un concile africain sous Aurèle. Se rapportant uniquement aux indications fournies par le ms. : *Agricola et Eustathio VV. CC. consulibus*, *idibus Juniis*, *Carthagine*, *in secretario basilicae Fausti*, ils ont publié le document comme un concile de Carthage de 421 : *Concilium Carthaginense anni* CCCCXXI *sub Aurelio* XVIII[4]. Oubliant un instant la confusion particulière aux documents africains, ils n'ont pas songé à se demander si les indications relatives au concile de 421 n'auraient pas été transposées par erreur en tête d'un concile plus récent. Ils ont négligé d'utiliser dans le texte même qu'ils publiaient, la mention expresse de la célébration du synode à Hippone chez saint Augustin. Persuadés que tous les canons insérés par Denys ne pouvaient

1. *De ant. collect. can.*, P. II, c. 3; MIGNE, *P. L.*, t. LVI, c. 88.
2. *Quellen*, § 133 s.
3. Cf. MAASSEN, § 654. Le ms. du chapitre de Vérone porte la cote 55 d'après les Ballerini, MIGNE, *l. c.*, col. 876; la cote LX (58), d'après MAASSEN.
4. App. *Documenta juris canonici veteris*, II; MIGNE, *l. c.*, col. 876.

être postérieurs au concile de 419, et trouvant dans leur document des canons déjà connus par la collection du moine scythe, ils ont expliqué leur présence par une de ces répétitions coutumières aux conciles africains. Ils avaient bien constaté que Ferrand mentionne plusieurs canons du concile d'Hippone, et ils assignent à ce concile la date de 427, d'après une note du P. Harduin ; mais ils croient que Ferrand aura été victime d'une confusion [1]. Leur explication n'est pas satisfaisante; tandis que toutes les difficultés s'évanouissent dès lors que l'on attribue au concile d'Hippone les textes que Ferrand déclare lui avoir empruntés.

Tout d'abord, il suffit de lire la préface du concile, c'est-à-dire l'allocution de l'évêque de Carthage, pour constater qu'on est à Hippone, non à Carthage : « Nunc quia adiuvante Deo certa provintia (*les Ball. corrigent* : providentia) factum ut sanctus frater et coepiscopus noster Augustinus pro sua religione concilium libenter acciperet et nos Dominus in unum congregari iussisset ». La date exacte et le lieu précis, c'est-à-dire la basilique, nous sont également connus grâce au manuscrit de la collection de Saint-Maur [2], et aux deux autres signalés par Harduin [3]. Deux de nos canons y sont précédés de la mention suivante : *Piaerio et Ardabore vv. cc. consulibus VIII kal. Octob. in basilica sancta Leontina.* La basilique Léontine d'Hippone est connue ; aussi les Ballerini, et après eux Maassen, admettent-ils sans hésiter ce concile d'Hippone du 24 septembre 427.

Mais si l'allocution par laquelle débute le texte publié par les Ballerini appartient au concile d'Hippone, les canons qui la suivent ne seraient-ils pas de la même

1. *De ant. coll.*, *l. c.*, n. 57-60 ; Migne, col. 120.
2. Maassen, § 162 et 687 (p. 619).
3. *Conc.*, I, col. 879, en marge du can. 29. — Ces deux ms. sont l'un de Pithou, l'autre du collège de Clermont.

source ? Je me garderais de l'affirmer aussitôt ; les confusions et transpositions sont trop fréquentes dans les textes des conciles africains. C'est du moins une présomption, qu'il nous sera possible de contrôler par les indications de Ferrand.

Celui-ci mentionne sept fois un concile d'Hippone : *ex conc. Hipponireg.* ; à savoir aux titres de sa collection 34, 35, 38, 47, 54, 95 et 198. On ne saurait admettre une confusion ni des erreurs de copiste portant sur des références aussi nombreuses. D'autre part, il est certain que Ferrand ne se reportait pas au concile d'Hippone de 393, car il ne connaît les décrets de ce synode que sous la forme abrégée où ils figurent dans les actes du concile de Carthage de 397 et il les cite exclusivement sous la rubrique : *ex conc. Carthagin.* Reste donc que les sept mentions relevées se rapportent au concile d'Hippone de 427.

Ce n'est pas que le document ait échappé à la confusion qui est la loi commune des textes africains. Si la préface ainsi que les sept canons mentionnés par Ferrand appartiennent au concile d'Hippone (ce sont les can. 1, 2, 4, 5, 9 et 10 des Ballerini), trois autres (les can. 6, 7 et 8) proviennent de la deuxième session du concile de 419 ; car ici encore le contrôle de Ferrand est positif ; les trois canons étant cités par lui comme d'un concile de Carthage.

Au demeurant, la publication des Ballerini n'ajoute aux textes connus que l'allocution d'Aurelius et le can. 4 ; car la clause finale est insignifiante. Tous les autres canons se trouvaient déjà, sauf des variantes, dans Denys ; ceux d'Hippone dans la première session du concile de 419, les trois autres dans la seconde session. Mais ce qu'il est intéressant de noter, c'est que les premiers sont rapportés par Denys au milieu même de ceux qu'il reproduit du premier concile d'Hippone, de 393, sous leur forme abrégée. Cela même est un exemple de la confusion qui règne dans les textes africains, tels qu'ils sont parvenus

jusqu'à nous. La source utilisée par Denys aura confondu et rapproché les canons des deux conciles d'Hippone ; car le contrôle qu'il est possible d'établir, grâce aux indications de Ferrand d'une part, grâce au IIIe concile de Carthage de l'*Hispana*, de l'autre, permet de conclure, avec une probabilité voisine de la certitude, que les textes des canons 29 à 33 de Denys ne viennent pas du concile d'Hippone de 393 .

Et c'est une confusion semblable qui se sera produite dans la source suivie par le ms. de Vérone. La chose me paraît d'autant plus vraisemblable que la collection ne contient que deux documents africains, tous deux d'Hippone : le *Breviarium Hipponense,* et le document que nous étudions [1]. Comme il s'est tenu à Carthage en 421 un concile dont nous ne possédions rien, si ce n'est peut-être un canon lu au concile de 525, la note chronologique relative à ce concile aura sans doute été reportée et comme étendue aux textes, plus longs, provenant du concile d'Hippone de 427, placés à la suite dans la source.

Édit. ci-dessous.	Éd. des Baller.	Conc. de 419 d'après Denys.	*Breviatio* de Ferrand (Migne, *P. L.*, t. LXVII , col. 950).
I.	Præf. *Cum Aurelius.*		
II.	Id. *Aurelius.*		
III.	c. I.	c. 29 (1e sess.)	c. 54 : conc. Hipponireg., tit. 3.
IV.	c. II.	c. 30 (1e sess.)	c. 198 : conc. Hipponireg., tit. 5 (corr. 4).
V.	c. III.	c. 31 (1e sess.)	
VI.	c. IV.		c. 34 : conc. Hipponireg., tit. 5.
VII.	c. V.	c. 32 (1e sess.)	c. 35 : conc. Hipponireg., tit. 8.
	c. VI.	c. 129 (2e sess.)	c. 196 : conc. Carthag., tit. 3.
	c. VII.	c. 130 (2e sess.) c. 131 (2e sess.)	c. 197 : conc. Carthag., tit. 4.
	c. VIII.	c. 132 (2e sess.) c. 133 (2e sess.)	c. 73 : conc. Carthag., tit. 2 (corr. 6).
VIII.	c. IX	c. 33 (1e sess.)	c. 95 : conc. Hipponireg., tit. 11 (corr. 9 ?)
IX.	c. X.		c. 47 : conc. Carthag., tit. 5 (conc. du 13 sept. 401) ; conc. Hipponireg., tit. 9.
X.	Conclusio. *Haec statuta.*		c. 38 : conc. Hipponireg., tit. 9.

1. Cf. Maassen, § 655, p. 548.

Les observations que nous avons réunies nous ont permis de dresser le petit tableau ci-dessus.

Si mes déductions sont exactes, voici ce qui appartiendrait au concile d'Hippone de 427:

Piaerio et Ardabore vv. cc. consulibus, VIII Kal. Octobris, in basilica Leontina [1].

I. Cum Aurelius senex una cum fratribus et consacerdotibus suis consedisset, astantibus diaconibus, Aurelius episcopus dixit :

Sanctitas vestra melius recolit quia necessitate factum est ut instituta concilii solemnitas per biennium cessaret [2]. Nunc quia, adiuvante Deo, certa provi[de]ntia factum ut sanctus frater et coepiscopus noster Augustinus pro sua religione concilium libenter acciperet et nos Dominus in unum congregari iussisset, et quia contigit ut infirmitas mea vestrum omnium vultum salutaret, agamus aliquid pro utilitate Ecclesiae, ut ea quae innata vel quae audienda sunt audiantur, ne causae, cum diutius adhuc dimitti coeperint, in peius exsurgant. Unde hoc opus est ut Ecclesiae causae quae disciplinae congruunt pertractentur.

Universum concilium dixit : Ut hoc fiat, libenter audimus.

II. Aurelius senex dixit : Quae inter communi deliberatione statuta et definita sunt, concilia praeterita ex ordine relegantur, praesentis concilii paginis inserenda.

III. (Ed. Baller., c. I; Denys, can. 29; Ferrand, c. 54 : « Ut si quis episcopus a synodo fuerit excommunicatus, communicare non audeat ; et si fecerit, spem restitutionis non habeat. *Conc. Hipponireg., tit. 3.* »)

Placuit universo concilio ut qui excommunicatus fuerit [*add. in marg.* de suo neglectu ; Dion. : pro suo neglectu] sive episcopus vel quilibet clericus, et tempore excommunicationis suae [*add. in marg. et* Dion. : ante audientiam] communionem praesumpserit, ipse in se damnationis iudicetur protulisse sententiam.

IV. (Ed. Baller., c. II; Denys, c. 30; Ferrand, c. 198 : « Ut accusator,

1. D'après le ms. de Saint-Maur et les deux mss. mentionnés par Harduin. Le ms. de Vérone porte : *Agricola et Eustathio vv. cc. consulibus, Idibus Juniis, Carthagine, in secretario basilicae Fausti.*

2. Je ne saurais dire pourquoi on avait dû laisser passer deux années sans tenir de concile ; mais je remarque que s'il s'agissait ici d'un concile de Carthage de 421, l'observation d'Aurèle serait inexacte ; car il y eut un concile, le plus célèbre de tous, en 419; et de 419 à 421, on n'aurait omis qu'un seul concile et non deux.

si in loco ubi est ille qui accusatur, violentiam timuerit, locum sibi proximum eligat. *Conc. Hipponireg.*, *tit. 5* » [*corr.* tit. 4].)

Item placuit ut accusatus vel accusator in eo loco unde est ille qui accusatur, si metuit aliquam vim temerariae multitudinis, locum sibi eligat proximum, quod (*leg.* quo) non sit difficile testes adducere, et ibi causa finiatur.

V. (Ed. Baller., c. III; Denys, can. 31; n'est pas mentionné par Ferrand.)

Item placuit ut quicumque clericus [*add. in marg.* : vel diaconus de necessitatibus ecclesiarum; Dion. : clerici vel diaconi pro necessitatibus ecclesiarum] non obtemperaverit episcopis suis volentibus eos honore ampliore in sua dioecesi provehere, nec illi ministrent in gradu suo unde recedere nolueri[n]t.

VI. (Ed. Baller., c. IV; ne se trouve pas dans Denys; Ferrand, c. 34 : « Ut episcopi sive presbyteri ea quae sunt in locis ubi ordinantur, ad alia loca non transferant, nisi causas ante reddiderint. *Conc. Hipponireg.*, *tit. 5* ».)

Item placuit ut episcopi sive presbyteri ea quae sunt in locis ubi ordinantur, si ad alia loca dederint, causas praesentent, vel episcopi suis conciliis, vel clerici episcopis suis; et si nullas iustas habuerint causas, sic in eos vindicetur tanquam in furto fuerint deprehensi.

VII. (Ed. Baller., c. V; Denys, c. 32, mais moins étendu; Ferrand, c. 35 : « Ut episcopi quidquid nomine suo comparaverint, cogantur Ecclesiae refundere; quidquid autem eis donatur, cui voluerint conferant. *Conc. Hipponireg.*, *tit. 8* ».)

Item placuit ut quicumque episcopus, presbyter, diaconus, vel quilibet clericorum, qui nihil habentes ordinantur, et tempore episcopatus vel clericatus sui agros vel quaecumque praedia nomini suo [*add. in marg.* vel per aliud excusandum] comparant, tanquam rerum dominicarum invasionis crimine teneantur. Sic [*leg.* si] admoniti, in ecclesia eadem contulerint, bene; sin autem ipsi propriae consanguinitati ea vel extero cuilibet voluerint relinquere, non permittantur. Si autem in [*dele* in] ipsis proprie aliquid ex successione parentum vel cognationis obvenerit, faciant inde quod eorum proposito congruit. Quod si a suo proposito retrorsum exorbitaverint, honore Ecclesiae indigni, tanquam reprobi iudicentur.

VIII. (Ed. Baller., c. IX; Denys, c. 33; Ferrand, c. 95 : « Ut presbyteri rem Ecclesiae sine conscientia episcopi non vendant. *Conc. Hipponireg.*, *tit. 11* [*corr.* 9]; » — c. 47 : « Ut episcopi rem ecclesiae sine primatis consilio non vendant. *Conc. Carthag.*, *tit. 5* [conc. du 13 sept. 401]; *Conc. Hipponireg.*, *tit. 9* ».)

Item placuit ut eo modo non vendant rem Ecclesiae presbyteri ubi sunt constituti, nescientibus episcopis suis ; quomodo episcopo non licet vendere praedia Ecclesiae, ignorante concilio vel primatibus suis [1].

IX. (Ed. Baller., c. X; Denys, c. 33, plus abrégé ; Ferrand, c. 38 : « Ut episcopus matricis non usurpet quidquid fuerit donatum ecclesiis quae in dioecesi constitutae sunt. *Conc. Hipponireg., tit. 9* ».)

Item placuit ut agri vel quaecunque praedia ecclesiae in dioecesi constituta, fuerint derelicta, non ea matrici ecclesiae applicari usurpet episcopus.

X. Haec statuta singuli propria subscriptione firmarunt : Aurelius, Simplicius, Augustinus et ceteri.

Paris.

A. BOUDINHON.

1. Dans les manuscrits de Denys, les copistes, ne comprenant sans doute pas l'expression : *primatibus*, l'ont remplacée par d'autres, plus conformes à la pratique locale, ou du moins plus intelligibles. On y lit le plus souvent ; *vel presbyteris suis* ; dans la recension publiée par les Ballerini du conc. de 419 (*l. c.*, col. 873) : *vel cuncto presbyterio, sine ulla necessitate* ; et le ms. de Vérone porte l'addition marginale : *vel cunctis presbyteris.*

Remarquer que ce canon et le suivant parlent du même sujet que le can. VII (V des Baller.) ; les can. VI-VIII des Baller., appartenant au conc. de Carthage de 419, paraissent d'autant plus hors de leur véritable place. — Cependant, pour faire concorder notre numérotation avec celle de Ferrand, il faudrait supposer que le canon auquel je donne le n. V et qui n'est pas mentionné par Ferrand serait le VIe ou le VIIe, et que l'un de ces deux serait perdu.

LA MISSION DES DISCIPLES

(*Suite*).

MATTH. x, 26. « Ne les craignez donc pas ; car rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 27. Ce que je vous dis dans l'obscurité, dites-le à la lumière ; et ce que vous entendez à l'oreille, prêchez-le sur les toits. 28. Et ne craignez pas ceux qui peuvent tuer le corps, mais ne peuvent tuer l'âme : craignez plutôt celui qui peut perdre et l'âme et le corps en géhenne. 29. Deux passereaux ne se vendent-ils pas un liard ? Et pas un d'eux ne tombe à terre malgré votre Père. 30. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. 31. Ne craignez donc pas : vous valez mieux que plusieurs passereaux. 32. Quiconque donc m'avouera devant les hommes, je l'avouerai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. 33. Et celui qui me reniera devant les hommes, je le renierai, moi aussi, devant mon Père qui est aux cieux. »

LUC, XII, 2. « Mais rien n'est caché qui ne doive être découvert, ni secret qui ne doive être connu. 3. C'est pourquoi tout ce que vous dites dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et ce que vous prononcez à l'oreille, dans les chambres, sera prêché sur les toits. 4. Et je dis à vous, mes amis : ne craignez pas ceux qui tuent le corps et après cela ne peuvent rien faire de plus. 5. Mais je vous montrerai qui vous devez craindre : craignez celui qui, après avoir fait mourir, a pouvoir de jeter dans la géhenne. Oui, vous dis-je, craignez celui-là. 6. Cinq passereaux ne se vendent-ils pas deux liards? Et pas un seul n'est oublié devant Dieu. 7. Mais même les cheveux de votre tête sont tous comptés. Ne craignez pas, vous valez mieux que plusieurs passereaux. 8. Et je vous (le) dis, quiconque m'avouera devant les hommes, le Fils de l'homme aussi l'avouera devant les anges de Dieu. 9. Et quiconque me reniera devant les hommes, sera renié devant les anges de Dieu. »

Matthieu n'a rien trouvé de mieux, pour faire la liaison de ce morceau avec ce qui précède, que la formule : « Ne les craignez donc pas », empruntée aux conseils qu'il va reproduire. Il n'y a pas lieu de craindre un mal connu

d'avance et inévitable ; il faut se préparer à le supporter courageusement. On ne voit pas du premier coup le rapport de cette idée avec ce qui suit : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert. » On ne peut pas songer au triomphe de l'Évangile ni même à la manifestation des bons sentiments qui inspirent les apôtres. Dans la pensée du rédacteur, on dirait qu'il s'agit du caractère inéluctable de la persécution, qui doit être attendue sans trouble parce qu'il est de nécessité providentielle qu'elle arrive et paraisse au jour. Mais ce qu'on lit ensuite montre que l'application de la sentence proverbiale : « Tout secret est pour être découvert », vise l'objet même de la prédication évangélique, la vérité que Jésus confie aux apôtres et qu'ils devront un jour annoncer au monde. Le Sauveur emploie des termes métaphoriques : « ce qui est dit dans l'obscurité, à l'oreille », est l'enseignement qu'on suppose donné aux apôtres seuls ; cet enseignement devra être prêché sur les toits, c'est-à-dire proclamé devant tous ouvertement. La liaison réelle des idées est donc : le Fils de l'homme reviendra bientôt ; il ne faut pas avoir peur de la persécution, mais proclamer la vérité de l'Évangile, qui enseignée maintenant dans le secret, est faite pour cette manifestation et la réclamera. L'application primitive de la sentence touchant le secret qui doit être connu, paraît avoir été autre [1]. Jésus n'avait pas d'enseignement ésotérique, et c'est plutôt la tradition qui aura compris de cette manière ses paraboles et la réserve gardée par lui touchant sa qualité de Messie. Mais si cette qualité devait être dévoilée plus tard, ce n'était pas, dans l'esprit de Jésus, en tant que thème d'enseignement, c'était par la manifestation finale du royaume et le grand jugement.

Le troisième Évangile suppose dans la source tout ce qu'on lit dans Matthieu, sauf la formule de transition ;

1. Cf. Marc, iv, 21 ; Luc, viii, 16-17 ; Matth. v, 14-16, et voir *Le discours sur la montagne*, 36 (*Revue*, VIII, 132).

mais Luc semble avoir retouché un peu plus le texte, pour satisfaire aux exigences de sa combinaison rédactionnelle. Après un discours contre les pharisiens, Jésus dirait à ses disciples en présence de la foule : « Gardez-vous du levain des pharisiens, qui est l'hypocrisie [1] » ; et il continuerait : « Rien n'est caché qui ne doive être découvert. » L'évangéliste veut donc signifier que l'hypocrisie est inutile et que l'on aurait tort de vouloir cacher quoi que ce soit, attendu que tout ce qu'on cache est pour être connu De là [2], en ce qui concerne l'Évangile, une application assez détournée : ce que les disciples auront dit dans l'obscurité sera entendu à la lumière, et l'on prêchera sur les toits ce qu'ils auront dit dans les chambres. Les précautions des missionnaires évangéliques n'ont rien de commun avec l'hypocrisie. Mais il est à noter que ce ne sont pas les disciples qui sont invités ici à prêcher publiquement. L'évangéliste semble avoir pensé que la prédication des disciples n'avait pas eu cet éclat et que la publicité de l'Évangile n'est venue que plus tard, si tant est qu'elle ne soit pas réservée à l'avenir. Ainsi la recommandation de n'avoir pas peur est moins bien introduite, les disciples n'ayant pas besoin d'un si grand courage pour prêcher dans les maisons particulières. Dans Matthieu, Jésus semble recommander à ses disciples un courage qu'il n'aurait pas lui-même [3], et dans Luc un courage qu'ils n'auront pas à pratiquer. C'est peut-être que la manifestation de l'Évangile n'était pas d'abord la prédication des missionnaires, mais l'avènement du royaume,

1. XII. 2. MARC, VIII, 15 ; MATTH. XVI, 6.

2. V. 3. ἀνθ᾽ὧν ὅσα ἐν τῇ σκοτίᾳ εἴπατε κτλ. La locution conjonctive a été diversement expliquée. Elle paraît imitée du langage des Septante où elle correspond à l'hébreu יען אשר, « parce que » (cf. I, 40 ; XIX, 44 ; ACT. XII, 23, mais elle ne peut guère signifier ici que : « c'est pourquoi » (cf. JUD. IX, 3), et non « au lieu que ».

3. JÜLICHER, II, 97.

et la recommandation du courage était coordonnée seulement à cette dernière idée. Que les disciples parlent sans crainte comme leur Maître : leur existence et le triomphe de l'Évangile sont assurés à travers la mort [1]. Jésus n'a pu parler ainsi que dans les derniers temps de son ministère. On dirait que Luc s'aperçoit qu'il a dépassé la perspective historique du discours et qu'il veut y rentrer en faisant dire au Sauveur : « Et je dis à vous, mes amis [2] », ce qui précède n'ayant pas d'application pour eux.

Si les disciples ne peuvent attendre des hommes que la haine et la persécution, ils doivent savoir aussi que la puissance des persécuteurs ne va pas loin. Les hommes ont pouvoir sur le corps, mais ils n'atteignent pas l'âme. Dieu seul est le maître de l'âme et du corps ; lui seul peut, au jour du jugement, les précipiter l'un et l'autre dans la damnation éternelle [3]. Cette distinction si accentuée de l'âme et du corps a-t-elle déplu à Luc ? Toujours est-il qu'il la supprime, et non sans intention. Au lieu de dire que les hommes ne peuvent tuer l'âme, il dit que les hommes ne peuvent rien de plus que tuer le corps ; et, au lieu de dire que Dieu peut livrer l'âme et le corps au châtiment infernal, il dit que Dieu n'a pas seulement pouvoir de faire mourir, mais de jeter en enfer [4]. On

1. Le rapport au seul Évangile, prêché par Jésus et ses disciples dans des conditions obscures et qui le sera plus tard librement (Jülicher, *loc. cit.*), serait une idée un peu abstraite. Il est bien plus probable que, dans la prévision, l'Évangile se confond avec son objet le royaume.

2. V. 4. λέγω δὲ ὑμῖν τοῖς φίλοις μου. Une reprise analogue a été signalée dans VI, 17. Cf. *Le discours sur la montagne*, 67-68 (*Revue*, VIII, 270-271).

3. Matth. 28. καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι· φοβεῖσθε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γεέννῃ (D. εἰς γέενναν).

4. V. 4. μὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεννόντων τὸ σῶμα καὶ μετὰ ταῦτα μὴ ἐχόντων περισσότερόν τι ποιῆσαι. 5... φοβηθῆτε τὸν μετὰ τὸ ἀποκτεῖναι ἔχοντα ἐξουσίαν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν γέενναν..

est bien tenté de penser que Luc a corrigé les formules en vue d'une anthropologie et d'une eschatologie autres que celles de la source [1]. Il n'a pas voulu dire que le mort, avant la résurrection, soit une âme sans corps, ni surtout laisser entendre que les pécheurs ne seront pas jetés en enfer avant le jugement dernier : l'individu, qu'il ne faut pas se représenter comme une ombre qui dort jusqu'à la résurrection, peut être jeté en enfer aussitôt qu'il a quitté ce monde. La même conception de la destinée d'outre-tombe se retrouvera dans la parabole de Lazare [2] et dans la promesse de Jésus au bon larron [3].

Même dans la sphère limitée où s'exerce leur pouvoir, les hommes ne sont nuisibles qu'en la mesure permise par la Providence, à qui rien n'échappe. Pas un passereau ne périt, si ce n'est que Dieu le permette [4]. Pas un cheveu de ses serviteurs ne tombe sans sa volonté. Tout est compté par lui, c'est-à-dire que les moindres choses sont réglées par sa volonté souveraine. Celui qui veille sur les passereaux veillera aussi, et à plus forte raison, sur ses fidèles serviteurs. Luc développe ces pensées en modifiant quelques détails de rédaction. Au lieu de dire qu'un passereau ne tombe pas à terre sans que le Père céleste s'en mêle, il emploie une formule moins précise : « pas un passereau n'est oublié devant Dieu [5] », c'est-à-dire par lui. « Devant Dieu » est une façon d'atténuer l'anthropomorphisme. « Dieu » remplace « votre Père », c'est-à-dire le « Père qui est aux cieux », locution que Luc semble éviter généralement, mais qui pourrait bien aussi n'être pas celle de la source. Jésus a pu employer le mot « Cieux »

1. Wernle, 72.
2. xvi, 22-23.
3. xxiii, 43.
4. V. 29. ἄνευ τοῦ πατρὸς ὑμῶν.
5. V. 6. καὶ ἓν ἐξ αὐτῶν οὐκ ἔστιν ἐπιλελησμένον ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Noter, chez les deux évangélistes, l'emploi d'une formule négative pour les passereaux, et positive : « cheveux comptés », pour les hommes.

pour désigner Dieu : la tradition de Matthieu en fait « le Père aux cieux », et celle de Luc « Dieu » simplement [1]. Tandis que le premier Évangile fixe à un *as* [2] le prix de deux passereaux, le troisième en fait donner cinq pour deux *as*. De part et d'autre on a voulu indiquer un prix insignifiant.

Il n'arrivera donc aux disciples que ce qui aura été voulu par un Dieu bon et miséricordieux. Les maux auxquels pourra les exposer la confession de leur foi ne sont rien en comparaison de la récompense qui les attend et que Jésus sera en état de leur assurer. Lorsque les prédicateurs de l'Évangile, ayant rempli fidèlement leur mission, comparaîtront avec tout le genre humain devant le juge suprême, qui est Dieu, non le Christ, ils auront un témoin qui répondra d'eux. De même qu'ils auront confessé leur foi en Jésus devant les juges de ce monde, Jésus les reconnaîtra pour siens devant le Juge éternel et témoignera qu'ils ont bien fait leur devoir. Mais malheur à celui qui aura renié Jésus comme Maître et Sauveur devant les hommes ! Jésus à son tour le reniera comme disciple devant le Père céleste [3]. Ici Luc [4] nomme à la place du Père « les anges de Dieu », locution substituée sans doute à une autre moins claire qui désignait Dieu lui-même [5]. Peut-être l'évangéliste a-t-il voulu représenter le Christ dans le rôle de juge et assisté par les anges [6].

Les réflexions qui suivent, dans Matthieu, touchant la division que l'Évangile introduit dans les familles et le renoncement absolu qu'il impose au vrai disciple, sont rapportées par Luc dans un autre contexte et n'ont pas

1. Cf. Dalman, I, 172.
2. Six à sept centimes.
3. Matth. 32, 33. ἔμπροσθεν τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.
4. V. 8. ἔμπροσθεν (v. 9 ἐνώπιον) τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Ap. iii, 5, n'est pas réellement parallèle.
5. Cf. Dalman, *loc. cit.*
6. Cf. ix, 27.

dû, plus que la précédente, être formulées par le Sauveur au moment où il envoyait pour la première fois ses apôtres prêcher la bonne nouvelle. Le rédacteur du premier Évangile s'en sera servi pour compléter le discours sur l'apostolat. Dans Luc, la première de ces réflexions vient après un discours sur la préparation au jugement de Dieu [1] ; la seconde a été combinée avec deux petites paraboles [2], de façon à former une instruction sur les sacrifices que Jésus exige de ses disciples. Matthieu et Luc ont en double la leçon du renoncement parce qu'ils l'ont trouvée dans Marc [3] et dans le recueil de discours.

Matth. x, 34. Ne pensez pas que je sois venu jeter la paix sur la terre : je ne suis pas venu jeter la paix mais le glaive. 35. Car je suis venu faire la division de l'homme contre son père, de la fille contre sa mère, de la bru contre sa belle-mère ; et les ennemis de l'homme seront les gens de sa maison. »

Luc, xii, 49. « Je suis venu jeter du feu sur la terre, et combien je voudrais qu'il brûlât déjà ! 50. Mais j'ai à être baptisé d'un baptême, et combien suis-je dans l'angoisse jusqu'à ce qu'il soit accompli ! 51. Vous croyez que je suis venu mettre la paix sur la terre ? Non, je vous (le) dis, mais la division. 52. Car il y en aura désormais cinq dans chaque maison qui seront divisés : trois contre deux et deux contre trois 53. seront divisés, père contre fils et fils contre père, mère contre fille et fille contre la mère, belle-mère contre la bru et bru contre sa belle-mère. »

Dans Matthieu, il semble que Jésus veuille aller au-devant d'une idée fausse que les disciples, à l'instar des autres Juifs, auraient pu se former sur les conditions dans lesquelles apparaîtrait le règne de Dieu. On rêvait d'une paix éternelle, réalisée sur la terre et à laquelle présiderait le grand roi, fils de David. Ce n'est pas ainsi que le

1. xii, 42-48.
2. xiv, 28-32.
3. viii, 34-37 (Matth. xvi, 24-26 ; Luc, ix, 23-25).

royaume céleste débute avec l'Évangile. Jésus est venu jeter le glaive [1], c'est-à-dire la guerre et la division sur la terre, et il n'apporte pas maintenant la paix, parce que l'annonce du royaume a pour effet immédiat, le Sauveur lui-même ne l'a-t-il pas constaté dans sa propre maison? d'amener la discorde dans les familles, tel membre acceptant la foi, tel autre la rejetant, et ce dissentiment mettant aux prises croyants et incroyants. L'apparition du Christ a donc pour conséquence directe, non pour but, mais le langage biblique ne fait pas de distinction nette entre ces deux idées, la division signifiée métaphoriquement par l'épée. L'énumération des personnes qui se combattent semble être une réminiscence de Michée [2].

Luc a glosé la simple déclaration qu'on lit dans le premier Évangile. On ne voit pas bien pourquoi il la place après la parabole des Deux serviteurs, qui invite les disciples à se tenir prêts pour le jugement. Si l'on veut chercher un rapport logique entre les deux leçons, il faut supposer que la vigilance et la fidélité sont jugées d'autant plus indispensables que les difficultés rencontrées par les disciples seront plus grandes. Mais, dans cette partie du troisième Évangile, les transitions ne sont pas ménagées avec beaucoup de soin ; des sentences primitivement distinctes se trouvent associées et quelquefois mélangées, à raison de certaines analogies plus ou moins consistantes, sans que l'on poursuive dans l'ensemble un enchaînement rigoureux. L'expression : « Je suis venu *jeter* du feu sur la terre [3] », fait écho à : « je ne suis pas venu *jeter* la paix », que Luc a certainement trouvée dans la source. Le feu dont il s'agit ne peut être ni l'Esprit saint, ni la vertu purifiante de la parole divine ou le renoncement

1. V. 34. μὴ νομίσητε ὅτι (cf. v. 17) ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἐπὶ τὴν γῆν· οὐκ ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην ἀλλὰ μάχαιραν.
2. VII, 6.
3. V. 19. πῦρ ἦλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν. Cf. n. 1.

évangélique, ni l'ardeur pour le sacrifice : ces biens surnaturels ne sont pas des choses à jeter, et ils ne mettront jamais le feu à la terre. Vu les expressions choisies et la suite du discours, le feu n'est pas autre chose que la discorde introduite dans le monde par la prédication de l'Évangile, ou mieux encore peut-être le mouvement excité pour ou contre la religion de Jésus par la prédication apostolique et d'où résultera la discorde [1]. Le Sauveur voudrait que ce feu brûlât déjà [2], parce qu'une telle lutte doit se produire avant que le règne de Dieu ait son accomplissement définitif. Mais elle n'est pas censée arriver encore, parce que Jésus doit auparavant « recevoir un baptême [3] », c'est-à-dire être immergé dans la mort. La perspective de son baptême sanglant lui cause de l'angoisse [4]. Beaucoup pensent que cette angoisse est celle du désir, soit que le désir ait pour objet le salut du monde [5], soit qu'il s'applique aux douleurs de la passion que Jésus souhaiterait de subir le plus tôt possible afin d'en être délivré [6]. Mieux vaut s'en tenir à la lettre du texte et dire que Jésus est supposé envisager avec terreur, comme au jardin de Gethsémani, les souffrances qui l'attendent. Il se trouve ainsi partagé entre deux sentiments, le désir de voir bientôt se préparer l'avènement du royaume, et l'effroi que lui inspire la terrible épreuve à travers laquelle lui-même doit passer avant cet avènement et pour le procurer. L'image du baptême, que Luc prend à Marc [7], parce qu'il ne veut pas la laisser perdre, tout en négligeant le récit

1. Holtzmann, 374.
2. καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη ;
3. V. 50. βάπτισμα δὲ ἔχω βαπτισθῆναι.
4. καὶ πῶς συνέχομαι ἕως ὅτου τελεσθῇ.
5. Maldonat, Schanz, Weizsaecker, etc. On suppose volontiers que les vv. 49-50 expriment deux sentiments parallèles ; mais l'évangéliste oppose visiblement le feu à l'eau (baptême), le désir à la crainte.
6. Godet, *ap.* J. Weiss, 498.
7. x, 38.

qui l'encadre dans le second Évangile, est réunie artificiellement à celle du feu, et la perspective du discours n'est pas historique. Les divisions dont parle ici Jésus ne sont pas celles qu'il a vues naître, mais l'état violent que l'évangéliste sait avoir été créé après la mort du Christ par la prédication de ses disciples.

Ayant employé pour le feu le mot « jeter », Luc dit ensuite « mettre la paix [1] »; il remplace la métaphore du glaive par « la division » [2]; au lieu de présenter les trois couples d'opposants, père et fils, mère et fille, belle-mère et bru, il a fait le total des membres de la famille et compté qu'il y a seulement cinq personnes, la même étant à la fois mère et belle-mère ; il montre les cinq divisés en deux groupes ennemis, trois et deux, sans penser que d'autres hypothèses sont possibles. Ces combinaisons arithmétiques ont toute chance d'être secondaires par rapport au texte de Matthieu. En faisant dire à Jésus que les divisions existeront désormais, « depuis maintenant », l'évangéliste paraît oublier que, selon lui, le feu de la discorde ne s'allumera que plus tard, quand le Sauveur aura été baptisé dans la mort; mais c'est que, par rapport à lui, le moment où Jésus parle et celui de sa mort se confondent presque.

Matth. x, 37. « Qui aime père ou mère plus que moi n'est pas digne de moi; et qui aime fils ou fille plus que moi n'est pas digne de moi. 38. Et qui ne prend sa croix et ne me suit n'est pas digne de moi. 39. Qui aura trouvé sa vie la perdra, et qui aura perdu sa vie pour moi la trouvera. »

Luc, xiv, 25. Et une grande foule marchait avec lui; et se retournant, il leur dit : 26 « Si quelqu'un vient à moi et ne hait pas ses père, mère, femme, enfants, frères, sœurs, et encore sa propre vie, il ne peut être mon disciple. 27. Quiconque ne porte pas sa croix et ne marche derrière moi ne peut être mon disciple. »

1. V. 51. δοκεῖτε ὅτι (cf. p. 282, n. 1) εἰρήνην παρεγένομην δοῦναι ἐν τῇ γῇ;
2. οὐχί, λέγω ὑμῖν, ἀλλ' ἢ διαμερισμόν.

La mention des membres de famille entre lesquels l'Évangile introduit la discorde appelle, dans Matthieu, la sentence concernant le sacrifice que Jésus exige des siens en ce qui regarde la parenté. Cette sentence venait à part dans la source, suivie de celle qui concerne le renoncement personnel. Comme Luc se souvient qu'il a déjà reproduit celle-ci d'après Marc, pour atténuer la répétition, il en abrège la première partie, les mots : « et encore sa propre vie » [1], résumant tout un verset de Matthieu [2], qu'il a jugé bon de transposer dans un discours sur le grand jugement [3]. Le rédacteur du troisième Évangile a voulu faire de ces sentences, réunies avec les deux paraboles de l'homme qui veut bâtir et du roi qui veut se battre, un discours sur le renoncement absolu que Jésus impose à ceux qui le suivent. Il paraît évident que l'introduction historique a été conçue en vue du discours, par un procédé logique des moins compliqués. Le discours traitant des conditions requises pour être disciple, pour « suivre » Jésus et « marcher derrière » lui, l'évangéliste suppose qu'une foule de gens marchaient derrière Jésus sur un chemin et que Jésus se retourne pour leur dire à quels sacrifices doivent consentir ceux qui veulent le suivre véritablement. La formule plus expressive et plus absolue : « Celui qui ne hait pas son père [4] », peut être primitive relativement à : « Qui aime père et mère plus que moi. [5] » En faisant la part du manque de précision inhérent au langage sémitique, il reste, comme nuance caractéristique du troisième Évangile comparé au premier, le relief donné à l'obligation qui existe, pour quiconque veut être vraiment disciple de Jésus, de sacrifier toutes les affections et de

1. V. 26. ἔτι τε καὶ τὴν ἑαυτοῦ ψυχήν.
2. V. 37.
3. XVII, 33.
4. LUC, 35. εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ κτλ.
5. MATTH. 37. ὁ φιλῶν πατέρα ἢ μητέρα ὑπὲρ ἐμὲ οὐκ ἔστιν μου ἄξιος.

rompre tous les liens de famille. Le mot « haïr » exprime positivement le peu de cas que l'on en doit faire lorsqu'il s'agit du royaume des cieux. Ce sacrifice est imposé à qui veut « suivre » Jésus, et il n'est dit aucunement que l'on puisse avoir, sans le « suivre », une part assurée dans le royaume. L'absolu du renoncement, de l'espérance et de la confiance en Dieu caractérise le début de l'Évangile. Si Jésus insiste sur la nécessité de l'abnégation volontaire, au lieu de s'en tenir au point de vue des béatitudes, et s'il se met lui-même en avant, au lieu de parler seulement du royaume, c'est que les circonstances ont changé, que la préparation du royaume paraît maintenant plus laborieuse et que le Sauveur, pour effectuer le groupement des enfants du royaume, a besoin d'affirmer sa mission de chef du ralliement. L'expression adoucie de Matthieu : « Qui aime père ou mère plus que moi », se trouve mieux adaptée à la réalité de l'existence et à la condition commune des hommes. Si le monde doit durer, il est impossible de les soustraire en masse aux devoirs de famille et de société : on dira seulement que, pour avoir part aux bienfaits de l'Évangile, on doit faire passer l'amour de Jésus avant toute affection terrestre, l'intérêt du salut avant les intérêts du monde.

Mais il ne suffit pas de renoncer à sa famille, il faut renoncer à soi-même et sa propre vie, il faut porter la croix derrière Jésus, et sans doute comme lui. Bien que cette allusion au supplice du crucifiement se soit trouvée dans Marc et dans le recueil de discours, on peut soupçonner qu'elle a été ajoutée dans la tradition [1], par manière de commentaire, à la déclaration touchant la nécessité de perdre sa vie dans le temps pour la gagner dans l'éternité. Le supplice de la croix n'était pas usité anciennement chez les Juifs, mais il avait été introduit par

1. Holtzmann, 235.

les Romains. Comme le condamné portait lui-même l'instrument de son supplice jusqu'au lieu de l'exécution, dire qu'il faut porter sa croix derrière Jésus est dire qu'on doit le suivre sous la persécution et jusqu'à la mort du martyre [1]. Cette exhortation ne se présente pas comme une prophétie dont les apôtres n'auraient pu voir la portée que plus tard [2]; elle ne serait pourtant pas autre chose si elle avait été réellement prononcée; elle n'a de sens que relativement à la passion et pour qui connaît les circonstances de la mort de Jésus. Car il ne s'agit pas d'une éventualité qui pourrait se produire : les disciples doivent être prêts à mourir comme leur Maître ; ni de supporter les peines quelconques de la vie : les disciples sous la croix, derrière Jésus, sont des condamnés à mort. C'est la même idée qui est présentée sous une forme plus intelligible et d'une authenticité incontestable dans le jeu de mots sur la vie à perdre et à gagner.

Le sacrifice absolu que l'on fait à la cause de l'Évangile n'est pas sans compensation. Il faut tout perdre en ce monde pour tout gagner en l'autre. Le Sauveur joue sur le double sens du mot « âme » ou « vie » [3], qui représente le principe de la vie naturelle et le sujet de la béatitude éternelle. « Celui qui », en reniant Jésus, « aura trouvé sa vie », l'ayant sauvée de la mort temporelle, « la perdra » en réalité, parce qu'il sera privé de la vie véritable, la vie éternelle. « Celui qui aura perdu sa vie », c'est-à-dire qui aura été mis à mort pour la cause de l'Évangile, « la trouvera » véritablement, parce qu'il gagnera ainsi la vie bienheureuse dans le royaume des cieux. Pour le disciple fidèle, la perte de la vie terrestre n'est qu'un mal apparent et un réel profit. Pour l'apostat, la conservation de son existence semble être un avantage : c'est, en fait, le dommage

1. Ce n'est pas précisément la même idée que Gal. II, 19; VI, 14.
2. Schanz, *Matthaeus*, 303.
3. ψυχή = נפש.

le plus grand qui se puisse concevoir. La vie éternelle appartient à ceux qui sont détachés de la vie temporelle. La mort éternelle attend ceux qui n'ont consulté que l'intérêt de leur vie en ce monde.

Matth. x, 40. « Qui vous reçoit me reçoit, et qui me reçoit reçoit celui qui m'a envoyé. 41. Qui reçoit un prophète à titre de prophète obtiendra récompense de prophète, et qui reçoit un juste à titre de juste obtiendra récompense de juste. 42. Et quiconque aura donné à boire seulement un verre d'eau fraîche à l'un de ces petits, à titre de disciple, je vous (le) dis en vérité, il ne perdra pas sa récompense. »

Luc, x, 16. « Qui vous écoute m'écoute, et qui vous rejette me rejette ; et qui me rejette rejette celui qui m'a envoyé. »

L'idée de la vie gagnée amène dans Matthieu la promesse de récompense qui sert de péroraison au discours sur l'apostolat : ceux qui accueilleront les prédicateurs de l'Évangile obligeront Jésus qui les envoie, et Dieu même qui envoie Jésus; Dieu paiera la dette de ses messagers. Marc a reproduit la même sentence dans un autre contexte [1], qui ne semble pas primitif. C'était la conclusion du discours de mission dans la source commune de Matthieu et de Luc, puisqu'on la trouve, dans le troisième Évangile, à la fin du discours aux Soixante-douze [2]. Mais Luc paraît l'avoir retouchée, tant pour la différencier du passage parallèle qu'il avait déjà reproduit d'après Marc, que pour mieux l'adapter à l'ensemble du discours : comme il a insisté sur la prédication du royaume, au lieu de « recevoir » il dit « écouter », et comme le discours s'achève pour lui sur la perspective de l'incrédulité judaïque, il abandonne le développement positif de l'idée pour le développement négatif, expliquant en quelque façon le châ-

1. ix, 37.

2. La source commune devait présenter en substance Matth. ix, 37-38 ; x, 5*b*-8*a*, 9-16, 23-25, 40 (Luc, x, 2-12, 16).

timent d'Israël par son incrédulité à l'égard de Jésus lui-même [1]. La parole relative à ceux qui feront accueil aux missionnaires de l'Évangile [2] venait assez naturellement après ce qui avait été dit de la conduite à tenir vis-à-vis de ceux qui les recevraient et de ceux qui ne les recevraient pas. Elle fait valoir l'honneur et surtout le mérite qui résultent pour les premiers de l'hospitalité donnée. Mais le sens du mot « recevoir » est plus large que dans le discours; il implique la reconnaissance de la mission des apôtres. Vu qu'on honore dans un envoyé la personne de celui qui l'envoie, Jésus considère comme fait pour lui-même ce que l'on fait pour ses disciples; et ce que l'on fait pour Jésus est fait pour Dieu, dont Jésus est l'apôtre par excellence. Qui croit à la parole des disciples croit à celle de Jésus et au message de Dieu; qui honore les disciples honore Jésus et Dieu. Là est le motif de la récompense. Cette sentence aurait pu être tout aussi bien dite pour faire valoir l'autorité du témoignage apostolique et la solidarité de Jésus avec ses envoyés. Le discours de mission, même dans sa forme la plus ancienne, était moins une allocution suivie qu'un recueil de sentences ayant trait à l'apostolat.

Matthieu fait ressortir l'idée de récompense en désignant d'autres personnes agréables à Dieu et en observant que l'on égalera leurs mérites si l'on a pour elles les égards qui conviennent. Tant pour le fond que pour la forme cette assertion est de l'évangéliste [3] plutôt que de Jésus. Elle semble imitée de la sentence précédente et veut la compléter, mais elle en rétrécit beaucoup la signification et

1. V. 16. ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ἀθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ, κτλ.
2. Matth. 40. ὁ δεχόμενος ὑμᾶς ἐμὲ δέχεται κτλ.
3. Ou de la tradition. Wernle, 184, observe que Matthieu serait plutôt disposé à prémunir ses lecteurs contre les faux prophètes (vii, 15-22), et que Matth. 41 peut avoir été dans la source sans être pour cela parole du Sauveur.

introduit en ce qui concerne la mesure de récompense une idée nouvelle, fort discutable si on voulait la prendre à la rigueur. Recevoir un prophète comme prophète n'est pas la même chose que recevoir un apôtre au nom de Jésus, et mériter la faveur de Dieu parce qu'on reçoit son envoyé n'est pas la même chose que mériter au ciel la place du prophète à qui on a donné l'hospitalité sur la terre. En parlant des prophètes et des justes, Matthieu imite le langage de l'Ancien Testament, mais on avouera que Jésus lui-même n'aurait pu en viser les personnages sans tomber dans la théorie abstraite, et que l'évangéliste ne pense pas réellement à eux. Matthieu se représente les apôtres comme tenant maintenant la place des prophètes anciens ; il connaît aussi, dans les communautés chrétiennes, des prophètes et de saints hommes qui prennent rang à côté des missionnaires ; il a voulu leur faire une place et, pour compléter son énumération, il est allé chercher dans Marc [1] la parole sur le verre d'eau fraîche donné « aux petits ». Par ce moyen, les principales catégories de chrétiens sont représentées : apôtres, prophètes, parfaits, simples fidèles. Celui qui reçoit un prophète parce que c'est un prophète, un homme de Dieu, et non pour des raisons qui n'ont rien à voir avec sa qualité, « obtiendra récompense de prophète » [2], c'est-à-dire la même récompense que s'il était prophète lui-même. Celui qui reçoit un juste, c'est-à-dire un de ceux qui suivent l'idéal de perfection tracé par le Christ et dont la masse des croyants s'est montrée dès l'abord incapable, recevra récompense de juste, comme s'il était juste lui-même. La justice que l'évangéliste a en vue n'est pas celle des patriarches, mais bien celle qui « l'emporte sur la

1. IX, 41.

2. V. 41. μισθὸν προφήτου λήμψεται. La promesse n'a de sens que par rapport à la récompense éternelle ; par conséquent le rapport avec le principe énoncé au v. 10 (Holtzmann, 236) est purement extérieur et accidentel.

justice des scribes et des pharisiens »[1]. Dans le premier cas, on peut dire que le mérite ne s'attache pas à la dignité de la fonction, mais à la manière dont on s'en acquitte : celui qui reçoit dignement le prophète accomplit son devoir aussi bien que le prophète fidèle à l'esprit qui l'éclaire. Dans le second cas, l'honneur rendu au juste prouve que l'on estime le type de sainteté que celui-ci représente[2], et que l'on souhaite au moins le réaliser soi-même dans la mesure du possible : rendre hommage au juste dans ces conditions, c'est déjà être juste en intention. Mais l'évangéliste, pour encourager ses lecteurs au devoir de l'hospitalité chrétienne, ne craint pas de mettre sur le même pied, en ce qui regarde la récompense, celui qui reçoit et celui qui est reçu. De même, celui qui aura offert un simple verre d'eau fraîche, bienfait appréciable surtout dans les pays chauds, à l'un de ces « petits »[3], c'est-à-dire au simple croyant, parce qu'il est disciple de l'Évangile, ne manquera pas sa récompense. Jésus, parlant aux Douze, ne les désigne pas sous le nom de « petits », et il n'y a pas lieu de dire qu'ils sont tels aux yeux du monde ou en comparaison des prophètes et des patriarches[4], auxquels on n'a pas réellement songé. Le Sauveur est censé désigner aux apôtres les simples croyants qui sont dans la foule présente à l'entretien, et l'évangéliste pense au commun des chrétiens. Si Jésus ne dit pas que celui qui donne un verre d'eau à « ces petits » recevra « récompense de disciple », mais seulement qu'il ne sera pas « privé de récompense »[5], c'est que telle est la teneur du texte dans Marc ; c'est aussi que la récompense du disciple est ici celle du petit, celle de tout le monde et que ce ne serait rien

1. v, 20. Cf. *Le discours sur la montagne*, 43 (*Revue*, VIII, 246).
2. B. Weiss, *E.* 68.
3. V. 42.καὶ ὃς ἂν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων κτλ.
4. B. Weiss, *loc. cit.*
5. οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ.

promettre de particulier au croyant qui en reçoit un autre, que de lui garantir la récompense du simple fidèle. Arrivé au terme de sa progression descendante, Matthieu, pour conserver une prime à l'acte de bienfaisance, doit se contenter de dire que le bienfait ne sera pas perdu et que Dieu en tiendra compte; ou bien il s'attache à l'idée que Jésus exprime dans Marc, c'est-à-dire que Dieu saura gré de la moindre chose qui aura été faite pour les fidèles de l'Évangile, et il ne veut pas promettre récompense de disciples à des gens qui ne sont pas autrement gagnés à la foi. Étant donné que l'évangéliste a en vue ses lecteurs chrétiens, cette seconde hypothèse est la moins probable.

Marc, vi, 12. Et s'en étant allés, ils prêchèrent que l'on fît pénitence. 13. Et ils chassaient beaucoup de démons, et ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient.	Matth. xi, 1. Et il advint, lorsque Jésus eut fini de donner ses instructions à ses disciples, qu'il partit de là pour enseigner et prêcher dans leurs villes.	Luc, ix, 6. Et s'en allant, ils parcoururent les villages, annonçant la bonne nouvelle et guérissant partout.

Le discours était si bien la chose capitale pour le rédacteur du premier Évangile qu'il a omis de dire comment les apôtres se comportèrent dans leur tournée de prédication et quel en fut le fruit. Le récit continue comme si l'on avait tout dit sur cette mission. Ni le départ des apôtres ni leur retour ne sont mentionnés, en sorte que le voyage entrepris par le Sauveur dans les villes de Galilée doit être censé accompli en leur compagnie. En disant que Jésus prêchait dans « leurs villes », l'évangéliste n'entend point parler des villes que les apôtres avaient eux-mêmes visitées ou dont ils étaient originaires, mais les villes de la contrée où l'on se trouvait, les villes habitées par le peuple dont il a été question dans le préambule du discours [1], les villes des Galiléens. Bien qu'il n'ait pas dit

1. ix, 35-36.

que Jésus se fût retiré à l'écart, Matthieu le suppose [1], parce que la montagne sur laquelle Marc conduit Jésus pour le choix des apôtres est à l'arrière-plan du discours de mission, et que l'évangéliste y a conduit aussi la foule, comme pour la première de ses grandes instructions. Montagne et auditoire sont présents à la pensée du narrateur; c'est pourquoi on a lu d'abord que Jésus avait appelé à lui ses disciples, et on lit maintenant qu'il partit de là pour prêcher dans « leurs villes », quoiqu'on eût pu croire qu'il ne s'en était pas éloigné. Il est fort possible que le recueil de *Logia* ne signalât pas le départ des apôtres, puisque Luc ne mentionne pas non plus le départ des Soixante-douze après le discours.

Marc a une conclusion qui se rapporte à la mission des Douze, et Luc l'a reproduite en l'abrégeant. Selon Marc, les apôtres s'en allèrent prêcher la pénitence [2], selon Luc, annoncer la bonne nouvelle [3], en faisant de nombreuses guérisons que Marc partage en deux catégories, celles des possédés et celles des malades ordinaires. Luc entend les deux sous le terme général de « guérir ». Le second Évangile nous apprend que, pour les maladies communes, les apôtres pratiquaient des onctions d'huile [4]. Bien que de telles onctions fussent d'un fréquent usage dans la médecine antique, il ne s'agit pas ici d'une recette purement médicale, puisque l'on suppose les guérisons miraculeuses. Mais on ne saurait non plus regarder l'huile comme un pur symbole de la puissance surnaturelle qui se manifestait par l'intervention des apôtres [5], car l'huile ne laisse pas d'être un moyen de guérison. Dans ce temps et dans ce milieu, l'idée de la médecine purement naturelle

1. x, 1, parallèle à Marc, iv, 13 et vi, 7.
2. V. 12. ἐκηρυξαν ἵνα μετανοῶσιν.
3. ix, 6. διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι.
4. V. 13. καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.
5. Schanz, *Mk.* 223.

n'existait pas, et l'art de guérir se confondait encore plus ou moins avec la magie, les remèdes étaient des charmes. L'onction dont parle Marc tient à la fois du rite religieux, comme l'exorcisme par lequel on chasse les démons, en tant qu'une vertu divine y est censée attachée, et du remède, en tant qu'on attribue à l'élément même une efficacité réelle pour la guérison [1]. Cette pratique a beaucoup d'analogie avec le rite chrétien de l'extrême-onction, qui en est plus ou moins directement dérivé [2]. Luc a mieux aimé signaler seulement les miracles, sans rien dire du moyen employé pour les accomplir.

Marc, vi, 30. Et les apôtres se rassemblèrent auprès de Jésus et lui rendirent compte de tout ce qu'ils avaient fait et enseigné. 31. Et il leur dit : « Venez vous-mêmes à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu. » Car il y avait beaucoup d'allants et venants, et ils n'avaient pas même le temps de manger.

Luc, ix, 10. Et étant revenus, les apôtres lui racontèrent tout ce qu'ils avaient fait.

L'endroit où les apôtres viennent rejoindre le Sauveur doit être Capharnaüm ou un point de la côte peu éloigné de cette ville [3]. Les nouveaux prédicateurs rendent compte à Jésus de tout ce qu'ils ont fait et de la manière dont ils ont prêché ; ils racontent où et comment ils ont annoncé l'Évangile et combien ils ont opéré de guérisons miraculeuses. Après cette tournée, qui n'a pas été exempte de fatigue, ils ont besoin de repos : leur Maître se décide à les emmener avec lui dans un endroit solitaire où ils

1. Cf. Jean, v, 14.

2. Le concile de Trente, Sess. XIV, *De extr. unct*, cap. i, dit que ce sacrement a été « apud Marcum quidem insinuatum, per Jacobum autem... fidelibus commendatum et promulgatum. » Les commentateurs catholiques admettent néanmoins que Maldonat (I, 736) va trop loin en disant : « Qui hic de sacramenta extremae unctionis agi negat, ad tollendum hoc omnino sacramentum, aut maligne si haereticus, aut imprudenter si catholicus est, gradum facit.

3. Cf. Marc, v, 21.

pourront échapper à l'empressement de la foule [1]. Car l'affluence était la même qu'aux premiers temps du séjour à Capharnaüm, et la troupe évangélique, bien loin de trouver quelque relâche, n'avait pas même le loisir de prendre tranquillement un peu de nourriture [2]. Afin de se soustraire au grand nombre des allants et venants, il paraissait indispensable de quitter la rive occidentale du lac et de passer à la rive orientale, comme on l'avait déjà fait une fois, pour aller à Gérasa [3]. Luc résume ces données de Marc en omettant ce qui est dit de la fatigue des apôtres et du souci qu'en prend le Sauveur. Ces détails ont pu lui sembler de médiocre intérêt; il les néglige d'autant plus facilement qu'il a une autre histoire de retour qui ferait aisément double emploi avec celle-ci.

Luc, x, 17. Et les soixante-douze revinrent avec joie, disant : « Seigneur, les démons mêmes nous sont assujettis par ton nom. » 18. Et il leur dit : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair. 19. Voici que je vous ai donné le pouvoir de marcher sur les serpents, les scorpions et sur toute la puissance de l'ennemi, et elle ne vous nuira en rien. 20. Cependant ne vous réjouissez pas de ce que les esprits vous sont assujettis ; mais réjouissez-vous de ce que vos noms sont écrits dans les cieux. »

Ce morceau, qui n'a pas de parallèle dans les deux autres Synoptiques, est en rapport avec l'introduction du discours aux Soixante-douze. Les disciples semblent tout surpris du pouvoir qu'ils exerçent sur les démons. Ils n'avaient pourtant pas lieu d'en être étonnés, puisque le discours qui précède leur attribuait la faculté de guérir les malades en général [4]. Il y aurait bien de la subtilité à penser qu'ils jugeaient les cas de possession proprement

1. V. 31. δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ'ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον.
2. Cf. II, 1-2; III, 20.
3. IV, 35-36 ; V, 1.
4. V. 9.

dite réservés au Sauveur et aux Douze[1]. Si l'on se rappelle qu'ils ont été envoyés pour préparer les logements là ou le Christ devait venir, on s'explique qu'ils ne se soient pas attendus à faire des miracles. Le cadre donné par l'évangéliste ne s'adapte pas au discours de mission ; mais l'accord se fait très facilement dans son esprit. La mission des Soixante-douze n'a pas de réalité pendant le ministère de Jésus : à quoi bon retenir d'avance trente-cinq ou trente-six logements dans autant de localités différentes, et conçoit-on que les messagers partent tous simultanément et s'en reviennent de même ? Sans doute le texte ne dit pas en propres termes qu'il en ait été ainsi ; mais si l'on suppose que les couples de disciples sont partis et revenus l'un après l'autre, à des jours différents, la mise en scène du discours devient inintelligible. Il n'y a qu'un départ et qu'un retour, dans une perspective vague et artificielle. Cette mission des Soixante-douze est symbolique, elle figure l'évangélisation des Gentils par les auxiliaires qui se sont joints aux Douze et qui ont pris leur place. L'évangéliste veut faire entendre que ceux-là ont les mêmes pouvoirs que les Douze[2]. Il a trouvé bon de faire valoir cette idée dans un discours de Jésus, en y joignant un avertissement assez conforme à la doctrine de Paul sur les charismes[3].

La réponse du Sauveur ne semble pas venir de source et, tant pour le fond que pour la forme, elle doit appartenir au rédacteur plutôt qu'à la tradition authentique de l'Évangile. On ne voit pas clairement à quoi s'applique la déclaration : « Je voyais » ou « j'ai vu Satan tomber du ciel comme un éclair[4] ». On admet volontiers que la chute de Satan n'est pas autre chose que la ruine de son

1. Schanz, *Lukas*, 301. B. Weiss, *E*, 349.
2. Cf. ix, 1, Act. viii, 4-8.
3. I Cor. xiii, 1.
4. V. 18. ἐθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα.

empire, acquise en principe et dont témoigne l'expulsion des démons [1]; Satan serait précipité, comme Capharnaüm, du haut de son orgueil [2]. Cependant, le cas n'est pas tout à fait le même, attendu que Satan, à la différence de Capharnaüm, est, par son origine, une puissance du ciel et peut en être précipité. Si Jésus a dit cette parole, les disciples n'ont guère pu l'entendre qu'au sens propre, et il n'est pas probable que l'évangéliste l'ait comprise autrement. Réelle ou purement morale, la déchéance de Satan, si on prend le discours comme étant de Jésus, aura coïncidé avec la mission des Soixante-douze. Seraient-ce donc les disciples, et non Jésus lui-même, qui auraient mis fin au règne de Satan? On brise la perspective de Luc, sans rencontrer la vraisemblance historique, lorsqu'on suppose que le Christ fait allusion à un fait personnel antérieur à la mission des disciples, à une vision qu'il aurait eue au début de son ministère, par exemple à la scène de la tentation [3]. Si l'évangéliste avait eu cette idée, il l'aurait exprimée autrement. Et comme il n'est pas croyable que Jésus ait attribué seulement aux Soixante-douze la destruction de la puissance de Satan, on doit penser que la vision dont il s'agit, bien qu'elle semble se rapporter aux exorcismes pratiqués par les Soixante-douze, se réfère en réalité à l'avenir, comme la mission des disciples. La pensée de l'évangéliste ne va qu'en apparence à la défaite de Satan par les exorcismes des Soixante-douze; elle se porte au fond vers le triomphe de l'Évangile dans le monde, par la prédication chrétienne [4], sans qu'on puisse dire si cette défaite, principalement morale, est figurée par l'image apocalyp-

1. Holtzmann, 359.
2. V. 15. Cf. Is. xiv, 12.
3. J. Weiss, 454.
4. Cf. Schanz, *Lukas*, 302.

tique du Dragon précipité des cieux [1], ou bien si l'image ne représente pas, en même temps, un dernier combat dans les hauteurs, qui préluderait immédiatement dans le ciel au règne du Christ, comme les succès de l'Évangile y préludent sur la terre. On remarquera que l'image qui se trouve dans cette parole de Jésus a le même objet que la demande des Zébédéïdes, un peu plus haut [2] ; il doit y avoir parenté d'origine entre les deux passages évangéliques.

Les disciples sont supposés jouir d'un pouvoir qui appartient à leur Maître, en vertu de sa vocation providentielle, et qu'ils exercent en son nom. C'est lui qui le leur a donné. Cette particularité étrange, d'un pouvoir qui aurait été attribué aux Soixante-douze sans qu'ils en fussent avertis, s'explique par le fait que les Soixante-douze n'ont pas été historiquement en rapport avec Jésus. Ils n'en sont pas moins devenus plus forts que Satan et que tous les êtres malfaisants qui sont en quelque sorte les agents et les auxiliaires de la puissance du mal. Rien n'autorise à voir, dans les serpents et les scorpions, des termes symboliques représentant les démons. Ces animaux dangereux appartiennent, comme les esprits mauvais, à ce que le Sauveur appelle « la puissance de l'ennemi [3] », c'est-à-dire l'armée de Satan. Il n'est pas indifférent de noter que ce passage et la parabole de l'Ivraie, dans Matthieu [4], sont les seuls endroits de l'Évangile où Satan est dit « l'ennemi ». L'im-

1. Ap. xii, 7-9 (cf. Jean, xii, 31). On éviterait ce rapport si l'on construisait : « J'ai vu tomber Satan, comme un éclair (tombe) du ciel » (Schanz, *loc. cit.*). Mais le détour est subtil. Ce n'est pas l'éclair qui tombe, c'est Satan, et la comparaison avec l'éclair porte sur la soudaineté de la chute, non sur la chute elle-même (cf. Luc, xvii, 24).

2. Luc. ix, 54.

3. V. 19. καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ. Dans la proposition suivante : καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει, le sujet peut être οὐδέν, représentant πᾶσα δύναμις, ou bien δύναμις, οὐδέν étant complément.

4. xiii, 25, 39.

munité des disciples relativement aux bêtes venimeuses est signalée dans la finale deutérocanonique de Marc [1] : l'idée s'est fait jour dans la tradition, mais il est peu probable qu'elle remonte jusqu'à Jésus. Si extraordinaires que soient les pouvoirs conférés aux disciples, l'évangéliste tient à dire que ceux-ci ne doivent pas s'en glorifier ni même en concevoir une joie particulière, car la faculté de chasser les démons ne leur est pas octroyée à cause de leurs mérites ni pour eux-mêmes, mais en vue de leur ministère et pour la recommandation de l'Évangile. Ce qui est pour eux le vrai bien, c'est qu'ils auront part à la vie éternelle dans le royaume de Dieu ; ils sont inscrits au livre des prédestinés. L'Ancien Testament parle du livre des vivants ; Dieu en efface les noms des pécheurs, pour les abandonner à la mort [2]. La littérature apocalyptique connaît deux livres, celui de la vie où sont inscrits les justes, et celui de la mort et de la damnation où sont inscrits les pécheurs [3].

Dans la source où Luc a pris le discours aux Soixante-douze, ce n'étaient pas les disciples qui revenaient joyeux ; c'était le Sauveur qui se réjouissait en apprenant ce qu'ils avaient fait, et ses paroles d'action de grâces sont comme une seconde impression qui ne suppose pas celle dont l'évangéliste s'est d'abord constitué l'interprète. On rencontre les mêmes paroles dans Matthieu, entièrement détachées du discours de mission.

Matth. xi, 25. En ce temps-là, Jésus, prenant la parole, dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux savants, et que tu les a révélées aux

Luc, x, 21. A cette heure il tressaillit de joie par (l'action de) l'Esprit Saint, et il dit : « Je te rends grâces, Père, seigneur du ciel et de la terre, de ce que tu as caché ces choses aux sages et aux sa-

1. xvi, 18 (cf. Ps. xci, 13 ; Is. xi, 7-8).
2. Ex. xxxii, 32 ; Ps. lxix, 29 ; Is. iv. 3 ; Dan. xii, 1.
3. Ap. iii, 5 (cf. Phil. iv, 3) ; xx, 13-15, où l'on mentionne plusieurs livres, dont un est celui de la vie.

enfants ; 26. oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 27. Tout m'a été remis par mon Père ; et nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père ; nul ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils veut (le) révéler.

vants, et que tu les a révélées aux enfants ; oui, Père, parce que tel a été ton bon plaisir. 22. Tout m'a été donné par mon Père, et nul ne connaît qui est le Fils, sinon le Père, ni qui est le Père, sinon le Fils, et celui à qui le Fils veut (le) révéler. »

Cette prière eucharistique suivait de près, dans la source, l'apostrophe aux villes de Galilée. De même que celle-ci présageait, dans la condamnation des villes incrédules, le sort de tous ceux qui rejetteraient l'Évangile, la prière faisait valoir à la fois, dans les convertis galiléens, le caractère et le privilège de tous les croyants. Il est probable que la source indiquait brièvement l'occasion de ces paroles, c'est-à-dire le retour des Douze. Matthieu, omettant toute mention du départ et du retour des apôtres, a en même temps supprimé cette liaison, et il aura transposé la prière avec la malédiction des cités incrédules [1]. Peut-être a-t-il voulu élargir la perspective : comme son discours de mission est devenu un programme général de l'apostolat chrétien, il lui aura semblé préférable de rompre les attaches de la malédiction et de l'action de grâces avec le fait particulier de la première tournée apostolique ; faisant suite à un jugement sur l'attitude des Juifs à l'égard du Sauveur, ces morceaux figurent, bien plus largement que dans la source, la réprobation du judaïsme incrédule et l'heureuse élection du peuple chrétien. Dans Luc, la prière, au lieu de servir d'épilogue à la mission des Douze, a suivi le discours et couronne la mission des Soixante-douze. Cette circonstance lui communique la même largeur de signification que dans Matthieu. Le préambule particulier dont elle est pourvue appartient à la rédaction du troisième Évangile, et il est

1. Cf. *supr.* p. 124.

assez remarquable que l'on rappelle ici l'action de l'Esprit saint [1], comme on a fait avant les prières d'Élisabeth, de Zacharie, de Siméon [2]. Il est vrai que la prière se présente dans des conditions analogues, non seulement pour le début, qui ressemble à celui d'un psaume, mais pour la suite du discours, qui, nonobstant la nature un peu abstraite de son contenu, imite jusqu'à un certain point le rythme des cantiques.

Jésus loue le Père, dont la volonté règle tout ce qui s'accomplit au ciel et sur la terre, de ce qu'il a confondu l'orgueil des sages de ce monde en les abandonnant à leur aveuglement qui les rend incapables de comprendre la vérité de l'Évangile, et de ce qu'il a ainsi favorisé les pauvres et les ignorants qui ont reçu avec empressement, dans l'humilité de leur esprit et la simplicité de leur cœur, le message du salut [3]. Les choses cachées aux savants de ce monde et révélées aux petits ne peuvent être ni l'inscription des disciples au livre de vie [4], ni le châtiment des villes incrédules [5], ni le succès de la mission des Douze ou des Soixante-douze, mais l'intelligence du royaume et la vérité de l'Évangile. Si donc la parole du Sauveur peut se placer naturellement après le retour des Douze, elle n'a aucun lien nécessaire avec cette circons-

1. V. 21. ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ (formule équivalente à ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, de Matth. 25; dans Matthieu la formule supplée les indications de la source touchant le retour des apôtres; dans Luc, elle marque le retour à la source, après le développement contenu dans les vv. 17-20) ἠγαλλιάσατο τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ καὶ εἶπεν.

2. Cf. I, 41, 47, 67; II, 27-28.

3. Matth. 25 (Luc, 21).

ἐξομολογοῦμαι σοι, πάτερ, κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς,
ὅτι ἔκρυψας (Luc, ἀπέκρυψας) ταῦτα ἀπὸ σοφῶν καὶ συνετῶν,
καὶ ἀπεκάλυψας αὐτὰ νηπίοις·

26. ναί, ὁ πατήρ, ὅτι οὕτως εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου.

Les petits, νηπίοι, sont les ignorants d'Eccli. LI, 23; cf. *infr.* n. 13.

4. Ce qui serait indiqué par le contexte de Luc, 20.

5. Ce qui résulterait de la combinaison rédactionnelle dans Matth. XI, 20-30.

tance et elle pourrait aussi bien avoir été dite en une autre occasion. Le sentiment qu'elle exprime n'a rien que de conforme à l'esprit de Jésus [1]; la conclusion : « oui Père, parce qu'il t'a plu [2] ainsi », où l'on ne peut supposer aucune intention du rédacteur, semblerait en confirmer l'authenticité. Cependant le fond même du discours et la construction rythmique du passage tout entier inviteraient plutôt à y voir l'œuvre d'un prophète chrétien parlant au nom du Christ, dans le style des psaumes et des prophètes de l'Ancien Testament [3].

La suite est d'un autre ton et se rapporte à un autre objet. Ce n'est rien moins qu'une prière. On dirait plutôt une apologie indirecte de la foi que les simples ont accordée à la prédication évangélique, une recommandation du Christ lui-même, qui se définirait en quelque sorte devant ses disciples pour faire valoir son autorité, une théorie de la révélation chrétienne, qui serait en même temps une christologie. Sans transition aucune [4], le Christ, qui parlait à son Père, parle maintenant de lui-même. L'unité apparente du discours résulte de ce qu'il s'agit toujours d'une doxologie, et le rythme est analogue à celui

1. Mais le vocabulaire est plutôt celui de Paul ; cf. I Cor. I, 18-III, 1.

2. Littéralement : « il a été plaisir *devant toi* ». Cf. Matth. XVIII, 14. Tournure rabbinique, pour ne pas attribuer directement une volonté à Dieu (Dalman, I, 173). Le v. 26 peut s'entendre comme une confirmation du fait indiqué dans le v. 25, et dans ce cas ὅτι équivaut à « car », ou bien comme une confirmation de la louange, le second ὅτι étant coordonné à celui du v. 25 et dépendant aussi de ἐξομολογοῦμαι.

3. Cf. Ps. CXI, 1; VIII, 3; XIX, 8; Is. XXIX, 14; mais surtout Eccli. LI (voir *infr.* p. 309, n. 2).

4. Plusieurs témoins de Luc ont, au commencement du v. 22, la notice : καὶ στραφεὶς πρὸς τοὺς μαθητὰς εἶπεν. Comme ℵ BDL, etc. n'ont pas cette notice et qu'elle double fâcheusement celle qu'on lit au début du v. 23, on admet généralement qu'elle n'est pas authentique au v. 22. Il est très vraisemblable que l'évangéliste ne l'a écrite qu'une fois, mais elle serait aussi bien, peut-être mieux placée au commencement du v. 22, et l'on peut se demander si telle n'était pas d'abord sa place, non dans la source, où elle n'existait pas, mais dans Luc.

du morceau précédent [1] ; mais le rapport de la doxologie personnelle avec la doxologie divine est plus facile à comprendre au point de vue de l'évangéliste qu'au point de vue de Jésus. Si la déclaration concernant la relation du Père et du Fils appartenait à l'enseignement authentique du Sauveur, la combinaison de cette déclaration avec la prière qui précède serait venue après coup. Il est sous-entendu que si les humbles croyants sont instruits des choses divines, c'est que Jésus les leur a apprises, et que Jésus a pu les leur enseigner sûrement, tenant lui-même sa science du Père céleste.

« Toutes les choses » dont Jésus a reçu du Père la communication sont, au moins en première ligne et dans la pensée des évangélistes, les choses qui ont été cachées aux sages et révélées aux petits, c'est-à-dire la vérité du royaume, l'économie providentielle du salut. Cette participation à la science de Dieu ne va pas sans une participation à sa puissance, attendu que Jésus est chargé d'opérer, non seulement d'annoncer le salut du monde, et la réciprocité de connaissance entre le Père et le Fils, quand même elle ne supposerait pas encore toute la métaphysique du dogme trinitaire [2], n'en implique pas moins entre Dieu et le Christ un rapport unique en son genre et que l'on peut dire transcendant. Mais le texte vise directement la connaissance, non la puissance ou la nature, et si l'on tient compte du contexte, l'on supposera même

1. Cf. Brandt, *Die evangelische Geschichte*, 562. Matth. 27 (Luc, 22). πάντα μοι παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου,
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱον (Luc, γινώσκει τίς ἐστιν ὁ υἱὸς) εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει (Luc, καὶ τίς ἐστιν ὁ πατὴρ) εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

2. Les deux propositions concernant le Père et le Fils font jeu de mots et ne sont pas à expliquer indépendamment l'une de l'autre ; elles expriment la réciprocité de connaissance parfaite, et rien de plus. Cf. Dalman, I, 232. En supprimant la première (avec Wellhausen, *Mt.* 58), on détruit l'économie de la strophe.

volontiers que l'objet de cette connaissance est, par rapport au Christ, Dieu en tant que Providence, réglant les conditions du salut des hommes, et par rapport au Père, Jésus en tant que Messie et agent principal des desseins providentiels. Dans tout le passage, il n'est question que de connaissance, connaissance acquise par les humbles croyants et refusée aux sages de ce monde, connaissance que le Père a du Fils qu'il a envoyé faire cette révélation aux simples, connaissance que le Fils a du Père dont il manifeste les pensées miséricordieuses. On peut dire que nul ne connaît parfaitement le Fils et le dévouement qui l'attache à la rédemption de l'humanité, si ce n'est le Père qui l'envoie, et que nul ne connaît le Père et la bonté indulgente dont il poursuit ses créatures, si ce n'est le Fils et ceux qui sont enseignés par lui.

Il n'en est pas moins vrai que ces assertions comportent par elles-mêmes une signification plus absolue. Bien que Père et Fils ne soient pas uniquement des termes métaphysiques et qu'ils représentent ici Dieu et le Christ, l'emploi du mot Fils, sans autre complément, est extraordinaire dans la bouche de Jésus [1], et il appartient plutôt au langage de la tradition qu'à celui du Sauveur ; il désigne le Christ immortel, on peut même dire éternel [2]. La connaissance réciproque du Père et du Fils n'est pas davantage présentée comme une relation née dans le temps et se réalisant actuellement ; elle a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième Évangile ; elle n'exprime pas la préexistence, mais on peut dire qu'elle la suppose. Au moins dans sa forme actuelle, cette déclaration exprime la foi de la communauté chrétienne, et elle est libellée comme un petit symbole doctrinal qui aurait

1. On le retrouve seulement dans Marc, xiii, 32, et là aussi on peut penser à une glose de la tradition ou de l'évangéliste.
2. Cf. Hébr. i, 1-4.

été destiné primitivement à signifier l'excellence de la révélation évangélique [1]. La formule : « Tout m'a été remis par mon Père est le lien rédactionnel par lequel on a rattaché ce symbole à la prière de Jésus, et pourrait bien avoir ici le même sens que dans la finale de l'Évangile [2]. Le symbole aurait-il été originairement le dire d'un prophète chrétien, repris par l'auteur de la prière ? Il est plus probable que la prière, le symbole et l'exhortation qui la suivent dans Matthieu procèdentd'une inspiration unique, comme ils sont rythmés de la même façon [3]. Cantique de sagesse chrétienne, fruit de l'Esprit.

Une variante notable, plus ancienne que tous les manuscrits connus, se rencontre dans plusieurs témoins du second siècle [4] : « Nul n'a connu [5] le Père, si ce n'est le Fils, ni le Fils, si ce n'est le Père, et celui à qui le Fils révèle » le Père, ou bien le Père et lui-même. Il est certain qu'une transposition de ce genre pouvait se produire accidentellement, sans être suggérée par quelque intérêt théologique. Mais le choix entre les deux leçons n'en est pas plus facile. La mention du Père, au début, s'accorde peut-être mieux avec la formule d'introduction ; au point de vue du christianisme primitif, la proposition : « nul n'a connu le Père si ce n'est le Fils », est la principale et vient mieux

1. Selon Dalman (*loc. cit.*), Jésus aurait parlé en figure, faisant seulement l'application de ce principe : il n'y a pour connaître un fils que son père, et un père que son fils. Ce n'est pas le sens du texte évangélique, et le principe n'est-il pas trop discutable pour que Jésus ait pu l'employer? Ces considérations sur le Père et le Fils font écho à l'invocation de Dieu comme Père dans Eccli, 1, 1 (hébreu), 10. Cf. *infr.* p. 309, n. 2.

2. xxviii, 18. xii, 25 ne prouve rien en sens contraire ; car le pouvoir donné au Christ n'empêche pas le Père de rester le maître du ciel et de la terre (cf. I. Cor. xv, 2 7). Il y a, dans l'ensemble, une réelle affinité entre xii, 25-30 et xxviii, 18-20.

3. Brandt, 561, 576.

4. Marcion, Justin, Irénée, Hom. clémentines.

5. ἔγνω.

en premier lieu ; l'on a pu penser ensuite que la science devait être mise d'abord dans le Père; l'aoriste « a connu » n'a pas toute la portée métaphysique du présent « connaît », et l'on a pu éviter le premier parce qu'il se prêtait à l'idée d'une science acquise dans le temps par Jésus et d'une connaissance de prédestination ou d'élection dans le Père ; enfin on a pu trouver que le Fils révélait le Père aux hommes et non seulement lui-même, quoique la conclusion : « et celui à qui le Fils révèle », puisse très bien se rapporter aux deux propositions précédentes, à la connaissance du Père et du Fils, communiquée par Jésus [1]. Le rôle du Christ comme révélateur a plus de relief que dans la leçon commune, et la relation du Père et du Fils est moins accentuée dans le sens métaphysique. De part et d'autre le Christ est conçu comme médiateur unique de la révélation divine, et, en tout cas, la parole ressemble plus à une profession de foi chrétienne qu'à un enseignement du Sauveur. Il peut y avoir quelque témérité à vouloir prouver par ce passage [2] que la conscience de la filiation divine à précédé historiquement ou conditionné logiquement en Jésus celle de sa vocation messianique.

Après cette déclaration dont le texte est à peu près identique chez Matthieu et chez Luc, les deux évangélistes se séparent, le premier ajoutant un appel du Sauveur qui est ou qui semble d'abord sans parallèle, le second amenant ici une parole de félicitation que Matthieu a introduite dans le discours des paraboles, où elle n'est certainement pas à sa place.

1. Il est possible cependant que la finale : « et celui à qui le Fils révèle », se rattache plus naturellement à la proposition précédente si c'est le Fils et non le Père qui est sujet de celle-ci. Irénée, qui a les deux leçons, blâme en un endroit les Marcosiens de suivre la variante, que lui-même adopte ailleurs.

2. Holtzmann, 239, et plusieurs critiques contemporains.

Luc, x, 23. Et se tournant vers ses disciples en particulier, il dit : « Heureux les yeux qui voient ce que vous voyez ! 24. Car je vous dis que beaucoup de prophètes et de rois ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »	Matth. xiii, 16. « Mais heureux vos yeux parce qu'ils voient, et vos oreilles parce qu'elles entendent ! 17. Car je vous dis en vérité que beaucoup de prophètes et de justes ont désiré voir ce que vous voyez, et ne l'ont pas vu, entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. »

Il est évident que Luc veut orienter son lecteur et atténuer les changements qui se produisent dans la forme du discours : pour commencer, Jésus parlait à Dieu ; puis il a fait une déclaration générale qui plane entre ciel et terre, sans être adressée à un auditoire déterminé ; voici maintenant une apostrophe qui ne convient qu'à des témoins de sa vie, et plutôt à des témoins bienveillants. On suppose naturellement que ce sont les disciples. Dans la source et selon l'esprit de la rédaction primitive, la remarque de l'évangéliste n'était pas nécessaire ; Luc l'a faite peut-être parce qu'il sent vaguement que le discours précédent convient aux chrétiens de son temps, mais que la parole de félicitation n'a de sens que pour les disciples contemporains de Jésus [1]. Mais il est possible aussi que la formule de transition marque le passage d'une source à une autre, ou à un autre endroit de la même source. Toujours est-il que l'association des idées ne réclamait pas cette observation. Jésus a loué Dieu devant ses disciples ; il a déclaré en leur présence que tout lui a été donné par le Père, et que nul autre que lui ne connaît le Père ; sans doute aussi, nul autre que le Père ne connaît le Fils, mais on doit faire exception pour tous ceux à qui le Fils est venu révéler le Père et lui-même ; les disciples et tous les croyants sont de ce nombre. Selon sa significa-

1. Cf. *supr.* p. 302, n. 4. Le κατ' ἰδίαν pourrait être un écho indirect de Matth. 28-30, passage omis par Luc, mais qui suppose que l'ensemble du discours ne s'adressait pas aux disciples (B. Weiss, *E.* 350).

tion première, la parole ne convient qu'aux disciples.

Luc a dû en abréger le texte. On peut, d'après Matthieu, conjecturer que le commencement se lisait ainsi formulé dans la source : « Bienheureux les yeux qui voient ce que vous voyez, et les oreilles qui entendent ce que vous entendez ! » Au lieu des « justes », Luc dit les « rois [1] ». L'expression plus générale et plus exacte de Matthieu [2] pourrait bien être secondaire par rapport à l'autre, qui n'associe aux prophètes que les rois pieux, David, Ézéchias, Josias. Prophètes et rois ont désiré voir le jour du Seigneur, le règne messianique, et ceux qui voient et entendent Jésus assistent réellement à la venue du règne, par une faveur que n'ont pas eue ces grands amis de Dieu. Cette parole de Jésus pourrait bien être la seule que la rédaction originale des *Logia* mettait en rapport immédiat avec le retour des apôtres.

Matth. xi, 28. « Venez à moi, tous les fatigués et les chargés, et je vous soulagerai. 29. Prenez mon joug sur vous et instruisez-vous près de moi, parce que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez du repos pour vos âmes ; 30. car mon joug est doux et mon fardeau léger. »

Ces paroles touchantes, qui font suite, dans Matthieu, à l'éloge de la révélation chrétienne, sont destinées à le compléter. Elles n'en sont pas le développement logique et elles s'y rattachent seulement par une certaine analogie de perspective. On admet volontiers que l'évangéliste les a trouvées dans le recueil des *Logia*. Il est vrai pourtant que l'on y discerne, comme dans le morceau précédent, quelque chose du discours attribué à Jésus ressuscité [3], qui semble appartenir à la dernière rédaction de Mat-

1. V. 24. προφῆται καὶ βασιλεῖς.
2. V. 17. προφῆται κα δίκαιοι. Cf. x, 41.
3. Esprit universaliste, invitation à se faire disciple de Jésus.

thieu. Elles ont un rythme [1] analogue à celui de la sentence qui les précède, quoique moins régulier. Elles sont faites presque uniquement aussi d'emprunts à l'Ancien Testament [2], et elles conviennent mieux au Christ glorifié, vivant dans l'Église, qu'au Christ historique. On peut douter que Jésus ait jamais parlé de son joug, même

1. V. 28. δεῦτε πρός με πάντες οἱ κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι,
κἀγὼ ἀναπαύσω ὑμᾶς.
29. ἄρατε τὸν ζυγόν μου ἐφ'ὑμᾶς καὶ μάθετε ἀπ'ἐμοῦ,
ὅτι πραΰς εἰμι καί ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ,
καὶ εὑρήσετε ἀνάπαυσιν ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν.
30. ὁ γὰρ ζυγός μου χρηστὸς
καὶ τὸ φορτίον μου ἐλαφρόν ἐστιν.

La locution ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ est dans le style de l'évangéliste ; cf. v, 3, πτωχοὶ τῷ πνεύματι. πραΰς est en rapport avec v, 5. Voir *Le discours sur la montagne*, 16, 20 (*Revue*, VIII, 112, 116).

2. Cf. Jér. vi, 16, d'où vient le dernier membre du v. 29 ; mais Matthieu suit l'hébreu et non les Septante ; Eccli. li, 1, pour le v. 25 ; et 23-30, pour les vv. 28-30. Dans la version grecque d'Eccli. li. 26, on lit :

τὸν τράχηλον ὑμῶν ὑπόθετε ὑπὸ ζυγόν,
καὶ ἐπιδεξάσθω ἡ ψυχὴ ὑμῶν παιδείαν.

Mais le mot παιδεία peut remplacer un terme figuré. L'Ecclésiastique hébreu donne מושא, « fardeau » (cf. I. Lévi, *L'Ecclésiastique*, II, 230) :

26. Amenez votre cou sous son joug,
Et que votre âme se charge de son fardeau.

L'auteur de Matth. 28-30, ne lisait donc pas seulement Jérémie, mais aussi l'Ecclésiastique en hébreu, ou dans une autre version que les Septante. En tout cas, la présence du « fardeau » dans l'Ecclésiastique hébreu (bien que le syriaque soit conforme au grec et suppose aussi מוסר, au lieu de מושא) confirme la dépendance de Matthieu. Et ne dirait-on pas qu'il identifie Jésus avec la Sagesse, dont Ben-Sira parle en cet endroit ? Le fait est qu'on lui verra mettre dans la bouche du Sauveur (xxiii, 34-36) une parole qui, dans Luc (xi, 49-50) est attribuée à la Sagesse. Il n'est pas indifférent de noter que Ben-Sira donne à Dieu le nom de « Père » dans li, 1 et 10, en sorte qu'une certaine influence du cantique peut être admise pour Matth. 27. L'évangéliste a interprété la prière de Jésus Ben-Sira en prière de Jésus Fils de Dieu. L'identification de Jésus avec la Sagesse pourrait expliquer le ton de Matth. v, 21-22, 27-28, 31-32, 33-34, 38-39, 43-44 ; mais surtout elle rendrait parfaitement compte de xi, 27, la connaissance réciproque du Père et du Fils étant le rapport de Dieu avec la Sagesse.

par voie de comparaison », tandis que, pour l'évangéliste, le joug de Jésus est la loi chrétienne, si douce et légère relativement à la Loi mosaïque interprétée par les pharisiens [1]. Enfin ce passage paraît être, dans le premier Évangile, l'équivalent de ce que Jésus, dans Marc [2], dit aux apôtres quand ils reviennent de leur mission. Matthieu a supprimé ce retour pour des motifs qu'on a vus plus haut [3]; mais il semble avoir exploité la donnée du second Évangile conformément au sens qu'il donnait au discours de mission : le repos auquel Jésus invite ses auxiliaires fatigués devient le repos qu'il donne à ceux qui croient en lui, qui laissent tomber le fardeau insupportable de la Loi pour prendre sur eux la charge facile de l'Evangile.

Comme on ne voit pas bien pourquoi Luc aurait omis une pareille exhortation, si elle avait appartenu à la rédaction primitive des *Logia*, on pourrait être tenté de penser que la conclusion du discours était plutôt celle que donne le troisième Évangile, et que Matthieu aura transposé cette conclusion dans le discours des paraboles, parce que le mot de Marc : « Venez à l'écart, en lieu désert, et reposez-vous un peu », lui en suggérait une bien meilleure et plus significative. Ce serait prêter à Luc des scrupules pauliniens dont on n'a pas la moindre trace ailleurs, que de le supposer déconcerté par les mots « joug » et « fardeau », qui lui auraient semblé tout à fait impropres à caractériser l'Evangile [4]. Mais l'ensemble du discours, dans Matthieu, paraît d'une seule venue, quel que soit son rapport avec la finale du premier Évangile et avec Marc. Il reste vraisemblable que Luc l'a connu tout entier et qu'il en a omis la dernière partie, en retenant ici un autre morceau de la source, plus ancien probablement, qui lui semblait mieux

1. Cf. XXIII, 4.
2. VI, 31 ; cf. *supr.* p. 294, et remarquer les expressions δεῦτε, ἀναπαύσασθε.
3. P. 300.
4. SCHANZ, 306.

en situation et lui agréait mieux. Le ton mystique du passage qu'il omet a pu ne pas lui convenir, et il a pu trouver aussi que la parole : « Je suis doux et humble de cœur », ne relevait pas suffisamment le Christ.

Les expressions : « fatigués » et « chargés », semblent viser directement le poids accablant du pharisaïsme et des observances légales [1] ; mais on peut dire que le discours atteint, sous cette image particulière, tous les maux qui pèsent sur le genre humain, surtout le péché avec ses conséquences morales, et les défaillances de la volonté, le découragement, la tristesse. Jésus seul peut soulager l'humanité de ce fardeau dangereux, il ne souhaite rien tant que d'y réussir. Pour cela, il suffit que les hommes échangent leur fardeau pour le sien, qu'ils prennent sur eux son joug, c'est-à-dire qu'ils deviennent ses disciples et observent ses préceptes. La métaphore du joug est employée dans le style rabbinique [2] pour signifier la discipline morale de la Loi. Le joug de Jésus est donc la justice chrétienne, telle qu'elle est décrite, par exemple, dans le discours sur la montagne. Jésus en est à la fois le législateur et le modèle ; il prêche et il a pratiqué la mansuétude et l'humilité du cœur. On s'instruit en l'écoutant, on sera parfait en l'imitant. La traduction : « Apprenez de moi que je suis doux », est moins autorisée par le contexte que : « Réglez-vous sur moi, parce que je suis doux [3] », car elle introduit une idée nouvelle au lieu de l'explication que l'on attend pour justifier le précepte : « prenez mon joug », et la promesse : « vous trouverez du repos ». Instruits par la parole et l'exemple de Jésus à pratiquer

1. XXIII, 4, *supr. cit.*
2. Cf. ECCLI. LI, 26, *supr. cit.* p. 309, n. 2.
3. Le contraste entre le v. 27 et le v. 29, entre le Fils, qui seul connaît le Père, et le maître humble, pourrait être en rapport avec la christologie de l'auteur, l'antithèse du Fils de Dieu et du Fils de l'homme.

comme lui la douceur et l'humilité, les croyants trouveront la paix à laquelle aspirent leurs âmes épuisées, et ils éprouveront que le joug sous lequel ils se sont inclinés est doux à supporter [1], que le fardeau imposé par le Sauveur à ses disciples est léger. Tout est facile à ceux qui l'aiment. Mais il ne garantit rien aux orgueilleux : il n'a rien à donner à ceux qui se croient justes, comme il ne révèle rien à ceux qui se croient sages [2].

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. χρηστός pourrait signifier aussi « salutaire » et « bienfaisant ».
2. B. WEISS, *E*. 74.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

Ouvrages généraux et ouvrages d'ensemble (1897-1904).

IV. Histoire des dogmes (*suite*)[1]. — 10. Je connais seulement le titre de : Seitz (A.), *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus* (Fribourg en Br., 1903 ; viii-416 pp. in-8).

11-12. M. F. R. Tennant a publié successivement : *The origin and propagation of sin, being the Hulsean lectures delivered before the university of Cambridge in 1901-1902*; Cambridge, at the university press, 1902; xv-231 pp. pet. in-8; prix : 3 sh. 6; — et : *The sources of the doctrines of the fall and original sin*; Cambridge, at the university press, 1903; xiv-363 pp. in-8; prix : 9 sh.

Le premier ouvrage a surtout un caractère théorique. L'auteur, à la fois naturaliste et philosophe, essaie d'accommoder la doctrine de la chute avec les données de la science moderne, notamment avec le système évolutionniste. Il y réussit en supprimant la faute originelle. La concupiscence est, en réalité, un ensemble d'instincts dus à l'origine animale de l'homme. Ils sont par eux-mêmes dénués de toute valeur morale, dans un sens ou dans l'autre, parfaitement neutres. A ces instincts est superposée une moralité, dérivée de la raison. Les tendances naturelles, en nous écartant de la règle rationnelle, nous conduisent au péché. Il n'y a pas déchéance d'un état primitivement plus parfait, mais un défaut d'adaptation à un idéal plus élevé; un manque à gagner, non pas un manque à conserver. La race est commune à tous les hommes, avec ses éléments primitifs. La responsabilité et la culpabilité sont individuelles. L'importance de la doctrine de la chute est factice et correspond à la période la plus scolastique et la plus artificielle de l'histoire de la théologie. L'idée d'un péché originel ne paraît pas contenue dans l'Écriture. A la doctrine de la Rédemption, la doctrine de l'universalité du péché correspond et suffit.

Telles sont les principales vues que M. T. a exposées dans ses conférences. Elles n'ont pas été sans exciter une certaine émotion. Un autre « Cambridgeman », M. A. J. Mason, de Pembroke-college, a résumé, en quelques questions précises, les difficultés que l'on éprouve à vouloir concilier les théories de M. T. avec la doctrine ecclésiastique.

Nous n'avons pas à entrer dans ce débat. Une des conférences, la seconde, a un caractère historique. Elle a pour objet la manière dont

1. Voy. *Revue*, IX (1904), p. 365; X (1905), p. 89.

les philosophes, après la scolastique, ont envisagé le problème de la chute et du péché, depuis Descartes et Malebranche jusqu'à Ritschl. Parmi les notes, plusieurs sont destinées à élucider des points d'histoire, comme la doctrine du péché originel dans l'Écriture ou dans les confessions chrétiennes.

Mais c'est surtout le second ouvrage de M. T. qui rentre dans l'objet de cette revue. Il débute par une discussion du récit de la *Genèse*. Le chapitre II traite des origines ethnographiques de ce récit. C'est une comparaison avec les parallèles phéniciens, égyptiens, babyloniens, grecs, iraniens, indiens. Les parallèles orientaux ont surtout un caractère matériel ; on y retrouve, plus ou moins complètement, les détails du décor génésiaque. En Grèce, au contraire, dans le mythe de Prométhée et dans d'autres légendes analogues, c'est l'idée morale qui est l'élément commun : les maux de la vie sont une punition des efforts tentés par l'homme pour sortir de sa sphère. Le troisième chapitre, sur les origines psychologiques du récit biblique, est déjà un essai d'explication. M. T. cherche en effet à ramener les éléments du récit aux facteurs psychologiques permanents qui y correspondent. L'Eden est une transposition de la croyance au séjour des dieux sur la terre. Le fruit de l'arbre magique est associé à la notion de la propagation de la vie, qui a modelé maintes conceptions religieuses très anciennes. L'idée de l'âge d'or repose sur la tendance à idéaliser le passé. Ces explications, et d'autres analogues, sont en soi plausibles. Mais elles n'expriment pas les causes des faits historiques ; elles en sont tout au plus les conditions ou les facteurs. Il y a là une erreur commune à beaucoup d'ethnographes et de folkloristes. Elle a été signalée récemment avec beaucoup de justesse, par M. Maurice Masson dans le *Muséon* : « Le folklore cesse là où l'histoire commence ». Une série de chapitres est ensuite consacrée à la chute originelle dans la littérature juive, canonique, extra-canonique, alexandrine, rabbinique. Un très utile résumé met sous les yeux les résultats des analyses et citations ainsi groupées. M. Tennant termine par une étude de saint Paul et des Pères avant saint Augustin.

C'est par ces dernières pages que son ouvrage est en contact avec les articles de M. Turmel. Plus bref d'ailleurs, il ne saurait dispenser de les lire. Mais pour tout le reste, il le complète. *The sources of the doctrines* est comme le premier volume d'une histoire dont M. Turmel nous a donné le second.

13-14. M. Axel Andersen, professeur de gymnase à Christiania, a étudié de nouveau : *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus* (Giessen, J. Ricker, 1904 ; IV-96 pp. in-8 ; prix : 1 Mk. 80). M. Loisy a déjà indiqué ici l'intérêt de cette brochure pour l'étude du Nouveau Testament. Voici très brièvement ses conclusions sur les documents postérieurs.

1° Les prières eucharistiques de la *Didachè* se réfèrent à un repas, sans plus. Jésus y a une place très modeste, comme le serviteur de Dieu et son intermédiaire.

2° Dans Clément de Rome, I, 41, εὐχαριστεῖν n'a pas d'autres sens que « remercier » ; ch. 44, προσφέρειν τὰ δῶρα ne signifie pas « présenter les éléments du sacrifice. »

3° Dans l'évangile de Marcion (Tertullien, *Adu. Marc.*, V, 8) les versets 16-18 du ch. XXII de Luc manquaient, ainsi que τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον (v. 20), et, parallèlement, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.

4° Ignace d'Antioche mentionne l'ἀγάπη, proprement le service d'assistance. Ce service est lié à un repas. Mais ce repas n'est pas la cène liturgique. L'εὐχαριστία est ou l'action de grâces, ou (*Smyrn.*, 8) un lien social, la communauté réunie pour le service de Dieu sous la présidence de l'évêque. Mais chez Ignace apparaît le mot et la notion de la chair du Christ. L'Église spirituelle qui était le corps du Christ, devient une Église visible, et à l'expression σῶμα Χριστοῦ de saint Paul se substitue celle de σὰρξ Χριστοῦ. L'enseignement du Christ fait chair conduit à une conception plus concrète de l'Église.

5° L'effet de cette nouvelle conception se fait sentir dans Justin. Cependant l'eucharistie de Justin est encore un repas, une κλάσις τοῦ ἄρτου. Mais la partie principale est la cène, c'est à-dire que les fidèles mangent la chair du Christ et boivent son sang.

6° Dans Tertullien, l'idée du sacrifice paraît ; le repas passe à l'arrière-plan. Saint Cyprien ne connaît plus que le *sacramentum sacrificii dominici*.

Il est certain que de la cène à la messe grecque ou latine il y a eu des intermédiaires. Mais je ne garantirais pas que les choses se sont passées comme le suppose M. Andersen.

Au surplus, toutes les questions relatives à l'eucharistie et à la liturgie sont à l'ordre du jour. J'ai signalé antérieurement (*Revue*, VII [1903], p. 504 suiv.) un certain nombre de travaux sur ce sujet. D'autre part, une discussion très active s'est élevée autour de l'agape. J'indique avec plaisir l'article de M. J. Bricout, dans la *Revue du clergé français*, 15 juillet 1904, t. XXXIX, 361-396. C'est un très clair exposé des données et des positions du problème. Mais l'auteur abuse un peu du droit que tout commentateur a de tirer le texte à soi. Son exégèse de Tertullien est bien personnelle. Le reste de l'article est beaucoup plus solide. A ce propos, je signale un contresens de Renan. M. Bricout cite sa traduction de Justin, *Apol.* I, LXVII, 5 : « On fait circuler le pain, le vin et l'eau : ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ ». Non : on ne *faisait* pas *circuler* de rafraîchissements. Le sens de προσφέρεται, clair en soi, est ici encore précisé par un renvoi que Justin fait lui-même, ὡς προέφημεν, au ch. LXV, 3, où on lit : Προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος κ. τ. λ.

Le moment viendra bientôt de reprendre toutes ces discussions et de les coordonner.

15. M. Léon Gry a choisi pour sujet de thèse de doctorat en théologie : *Le millénarisme dans ses origines et son développement* (Paris, Picard, 1904; 144 pp. in-8°). Après avoir cherché l'origine du milléna-

risme dans la littérature juive et le Nouveau Testament, M. Gry suit son histoire dans la littérature chrétienne jusqu'à Apollinaire de Laodicée en Orient et saint Augustin en Occident. La monographie est intéressante et consciencieuse. M. Gry conclut que le millénarisme n'a jamais été une hérésie pour l'Église, mais on l'a considéré comme une erreur, une naïveté des anciens. Il était assez difficile d'être plus sévère; car la première génération chrétienne a certainement cru au moins à la parousie. Ce dernier point n'est pas nettement éclairci par l'auteur. D'ailleurs la question n'est pas très bien posée par M. Gry. Il se demande si le chiliasme est un dogme. Il faudrait se demander s'il a été un dogme, et saint Irénée donnerait la réponse. Mais l'ensemble de la brochure est solide et fondé sur une étude directe des textes.

16-18. Le dogme de l'Immaculée-Conception, proclamé il y a vingt-cinq ans, a suscité une littérature d'anniversaire. Nous avons reçu, sur ce sujet, trois ouvrages de valeur inégale.

L'Immaculée Conception et le cinquantenaire de la proclamation de ce dogme, par le P. L. Th. Bourgeois, des frères prêcheurs (Paris, Lethielleux, s. d. [1904], 63 pp. in-8°; prix : 1 fr.), est la brochure de circonstance ; elle offre ce mélange de scolastique et de rhétorique où s'attarde en France la prédication catholique.

L'Immaculée Conception et l'Église de Paris, par M. H. Lesêtre (Paris, Lethielleux, s. d. [1904], 263 pp. in-8 ; prix : 2 fr. 50), est une œuvre solide et intéressante, divisée en quatre chapitres : Introduction du culte de l'Immaculée-Conception à Paris, l'Université de Paris et l'Immaculée-Conception, l'Immaculée-Conception à Paris du XVIe siècle à la Révolution, l'Immaculée-Conception à Paris au XIXe siècle. Les deux derniers chapitres sont une étude sérieusement documentée d'histoire locale. Les deux premiers ont une importance générale. Je suis surpris que, dans le premier, M. L. n'ait pas cité le travail fondamental du P. Thurston, *Les origines irlandaises de la fête de la Conception*, très bien présenté par M. Boudinhon aux lecteurs français dans la *Revue du clergé* du 1er juillet 1904. Il semble aussi que M. L. n'a pas toujours échappé aux confusions inhérentes à la matière et n'a pas toujours distingué la *fête* de la Conception, la notion de l'*immaculée* conception et le *dogme* de l'immaculée conception. Par ailleurs, il expose clairement l'histoire de l'établissement du dogme. C'est une suite de faux et de violences. Il semble que la croyance a triomphé par ce qui aurait dû la faire échouer. M. Lesêtre n'a rien caché de ces incidents. Peut-être a-t-il rendu saint Bernard trop orthodoxe (p. 31) ; il était bel et bien opposé au *dogme*. Mais, dans l'ensemble, son livre est aussi sincère que fortement documenté.

Enfin les PP. H. Thurston et P. Th. Slater ont publié *Eadmeri monachi Cantuariensis Tractatus de Conceptione sanctae Mariae, olim sancto Anselmo attributus, nunc primum integer ad codicum fidem editus, adiectis quibusdam documentis coaetaneis* (Fribourg, Herder, MCMIV ; XL-104 pp. in-16 ; prix : 1 Mk.). Ce petit volume

est le recueil de tous les documents anciens sur la fête de la Conception. Il a été exécuté avec le plus grand soin et vaut plus que bien des dissertations. La librairie Herder a mis de son côté toute sa coquetterie à en faire un *libellus aureus*. Les appendices sont : *Epistola Osberti de Clara ad Anselmum iuniorem, item ad Warinum; Eiusdem sermo de conceptione sanctae Mariae; Benedictiones in festo conceptionis; De conceptione qualiter primo celebrandi habuit initium* (Pseudo-Anselme); *Eadem narratio auctore Anselmo iuniore; auctore Gulielmo Malmesburiensi Narratiunculae quaedam; Notula de Anselmo iuniore.* Mais comme une fatalité veut que le meilleur livre ne soit pas exempt de faute, le P. Slater attribue à saint Augustin, comme ferait un vulgaire scolastique, le *De fide ad Petrum* de Fulgence de Ruspe (p. XVIII, n. 1). La règle citée est, au surplus, tout augustinienne.

19. M. L. Bréhier a raconté *La Querelle des images* (*VIIIe-IXe siècles*), Paris, Bloud, 1904; 64 pp. in-18. C'est un mémoire très solide, écrit d'après les sources. M. Bréhier donne une place égale à l'historique des faits, à la question artistique et au problème doctrinal. Par suite, cette brochure se trouve être la seule étude complète sur le sujet. Je ne saurais trop louer la pénétration et la rectitude de jugement qu'a montrées l'auteur. Parmi les points qui me paraissent les plus neufs ou les plus intéressants, je note la parenté des iconoclastes chrétiens et des iconoclastes musulmans, le caractère « oriental » des iconoclastes chrétiens, l'attitude des Studites vis-à-vis des prétentions dogmatiques de l'empereur et leur soumission au pouvoir du pape, le tableau de l'art iconoclaste, l'opposition de la théologie des images en Orient et en Occident. Ce dernier point est important. M. Bréhier a parfaitement caractérisé les idées et la pratique de l'Église carolingienne que l'on a souvent représentée comme favorable aux iconoclastes. Il y avait là une erreur d'historiens mal informés des matières théologiques. Au fond, les Grecs sont restés à un degré inférieur de pensée et à des conceptions toutes matérialistes. Ils ne représentent pas Dieu le Père parce qu'il n'a jamais eu de corps. Ils ont donc la prétention de reproduire les traits des originaux. Cette prétention devait aboutir à la fixation des types. Les honneurs qu'ils rendent aux images sont conformes à cet état mental. Les images ont une valeur propre et sont comme une émanation des originaux. Elles font donc des miracles et ont en quelque sorte une personnalité mystique. Les Occidentaux ne pouvaient admettre de telles rêveries. M. Bréhier l'a très bien montré. Le rationalisme religieux a toujours été le caractère du christianisme latin. Les images n'ont qu'une valeur d'enseignement ou d'ornement; elles sont la Bible des illettrés. Sur ce sujet, si l'on excepte Claude de Turin, les évêques francs et le pape sont unanimes et le concile de Trente est d'accord avec les livres carolins. Un juste milieu a toujours été la règle « raisonnable » en Occident. M. Bréhier a joint à son mémoire une bibliographie soignée et critique.

20. On sera surpris qu'à la fin de cette revue, je place un album : J. C. Broussolle, *Le Christ de la légende dorée* (Paris, s. d. [1904], XIII-183 pp. et 407 fig., in-4° ; maison de la bonne presse ; prix : 5 fr.). Il est cependant fort utile au théologien de voir les mystères et les histoires dans leur réalité sensible. Les discussions littéraires et critiques sur les livres de la Bible, par exemple, le trouveront mieux préparé, quand il aura vu, traduite par des artistes chrétiens, la brutalité et l'inhumanité de tels épisodes, comme les filles de Loth ou l'expulsion d'Agar. Je ne crois pas, en revanche, que l'historien des croyances ait beaucoup de nouveau à tirer des œuvres d'art : l'expression littéraire précède le plus souvent l'expression artistique, et, en tout cas, la première sert à expliquer l'autre, non inversement. Cependant, là encore, une documentation parallèle peut rendre service. Elle prouvera du moins la vitalité de certaines croyances et spécialement de la partie la plus légendaire des récits traditionnels.

M. Broussolle a voulu donner la suite des représentations les plus caractéristiques pendant le moyen âge et dans les premiers temps de la Renaissance. Rarement, il remonte plus haut et descend plus bas. Il a pris pour « texte » la *Légende dorée*. Je ne sais si le choix était heureux. Jacques de Voragine est l'héritier tardif d'une scolastique tombée en pleine décadence. Ses formules et ses ficelles de théologien sont le résidu desséché de la vie. Le cadre est si peu favorable que M. B. le déborde constamment. M. B. admire l'ingénuité et la naïveté de l'auteur : n'est-ce pas tout simplement l'artifice d'une pensée redevenue enfantine ?

Mais ces réserves faites, je pense qu'on ne regardera pas sans profit les images données avec une pareille abondance. En tout cas, on y trouvera plaisir. Les notices, ajoutées par M. B., aideront à les comprendre. Mais pourquoi n'indique-t-il presque jamais le musée où sont conservés les tableaux reproduits ?

Ce livre est présenté modestement comme une œuvre de pure vulgarisation. Aussi je ne veux pas insister sur certaines lacunes qui ne sont pas involontaires. Malgré ce caractère, les historiens y trouveront nombre de « documents inédits ». A signaler tout particulièrement le chapitre intitulé : *Les synoptiques de la vie de Jésus*. M. B. y a reproduit et décrit le sarcophage du Latran, l'ivoire de Brescia, les portes de Saint-Paul-hors-les-murs, de Sainte-Sabine, de Saint-Zénon de Vérone, de Bénévent, de Pise, de Monréale, une miniature du ms. de la Légende B. N. fonds fr. 183, un ivoire français du Vatican, une peinture allemande du musée de Cologne, la porte du baptistère de Florence par Ghiberti. Que de réflexions et d'études peut susciter la réunion de ces douze documents, au point de vue du choix, de l'ordonnance et de la mise en œuvre des sujets ! Je crains que M. B. ne fournisse de la matière à copie. On l'exploitera sans le nommer.

Les illustrations sont très satisfaisantes. M. Broussolle a tenu à ce qu'elles fussent claires. Ce but l'entraîne à des partis pris d'interpréta-

tion. Mais cela vaut peut-être mieux que des reproductions brutales d'où l'on ne tire rien.

Si M. Broussolle poursuit son entreprise en élargissant un peu son cadre, nous ne pourrons que nous réjouir de ses efforts. L'extraordinaire bon marché des volumes la rend accessible à tous.

21. Je tiens au moins à mentionner hors cadre un livre excellent paru depuis la première partie de cette chronique : *Histoire des dogmes, I, La théologie anténicéenne* par J. Tixeront (VII-475 pp. in-12; Paris, 1905, Lecoffre; prix : 3 fr. 50). M. Tixeront est connu de nos lecteurs, qui n'ont pas oublié son étude sur l'évolution des concepts de nature et de personne. L'ouvrage qu'il publie aujourd'hui expose l'histoire des dogmes, depuis les origines, y compris la théologie du Nouveau Testament. Si l'on fait abstraction de cette première partie, sur laquelle je n'oserai formuler un jugement, l'histoire des dogmes est traitée par M. T. dans un esprit excellent. C'est vraiment une histoire exempte d'apologétique ou de vues systématiques. Les analyses sont le plus souvent faites des termes mêmes dont les auteurs se sont servis. M. T. n'a pas masqué pieusement les lacunes ou les erreurs des premiers penseurs chrétiens : que l'on voie à l'index l'article « subordinatianisme ». Il est superflu d'ajouter que M. T. est au courant des travaux importants ; mais il a tenu surtout à connaître et à faire connaître les œuvres elles-mêmes, et je ne saurais trop l'en féliciter. D'abondantes références permettent de passer de son livre à ces œuvres. Je souhaite que M. Tixeront achève bientôt son histoire des dogmes. Elle donnera, je l'espère, une puissante impulsion à l'étude des écrivains chrétiens.

V. Avant Nicée. — 1. M. Adolf Harnack a publié le second volume de *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur* (*Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, II, 2 ; Leipzig, Hinrichs, 1904 ; XII-574 pp. in-8; prix : 14 Mk. 40). Le sous-titre indique les limites chronologiques de ce volume : *Die Chronologie der Litteratur von Irenaeus bis Eusebius*. Cette matière est répartie en deux livres : la littérature de l'Orient, la littérature de l'Occident.

Dans le premier livre (IIIe de l'ouvrage), M. H. passe en revue les écrivains alexandrins, les écrivains influencés par les Alexandrins, les écrivains étrangers ou hostiles aux Alexandrins. La place des Alexandrins de la fin du second siècle au commencement du IVe est ainsi marquée dès les titres de chapitres; c'est autour d'eux que s'ordonne l'histoire.

La chronologie de Clément d'Alexandrie présente des difficultés particulières. Elle fait encore l'objet d'un post-scriptum de M. H. Voici les dates auxquelles il s'arrête : *Protreptique*, entre 180 et 190 ; *Stromates*, I-IV, et *Pédagogue*, entre 190 et 202 ; en 202 ou 203, Clément quitte Alexandrie ; *Stromates*, V-VII, sont écrits en Syrie, comme le prouvent les nombreuses hérésies mentionnées. Ce qu'Eusèbe et

d'autres appellent le VIIIe livre des *Stromates* est un fragment désigné ainsi dans quelques mss. M. H. considère comme séduisante l'hypothèse de M. von Arnim : Clément avait commencé à préparer un huitième livre que la mort l'a empêché de finir; les fragments déjà écrits sont ceux que nous possédons sous divers titres.

Pour Origène, nous avons les renseignements précis d'Eusèbe. M. H. dresse, d'après le livre VI de l'*Histoire ecclésiastique*, le registre de la vie d'Origène. Puis il donne la liste des écrits d'après saint Jérôme et la complète d'indications chronologiques tirées de diverses sources.

La signification historique de Denys d'Alexandrie est mise en relief par M. H. C'est le premier évêque d'Alexandrie qui ait étendu son influence hors de l'Égypte et qui ait placé la chaire de Marc à côté de celle de Pierre. Il a inauguré l'action œcuménique des patriarches qui se développera jusqu'à Dioscore. Nous sommes assez mal renseignés sur ses œuvres par Eusèbe, parce que, d'après M. H., Denys n'était pas un origéniste aussi aveugle et aussi absolu qu'Eusèbe.

Les fragments coptes, publiés par M. Crum sous le nom de Pierre d'Alexandrie, ne sont pas authentiques. Ils reposent sur des données vraies, mais qu'il est impossible de séparer du faux.

Anatolius était à Alexandrie sous Galien. Il était en 264 en Syrie et devint évêque de Laodicée vers 268. Le *Liber Anatoli de ratione paschali* est une habile falsification, qui se rapporte à la controverse pascale de Rome avec la Bretagne au ve-vi^e siècle. Les fragments de l'*Arithmetica* peuvent être authentiques ; la place donnée à Aristote rappelle qu'Anatolius demanda l'autorisation d'ouvrir une école aristotélicienne à Alexandrie.

Le catalogue biblique du *Claromontanus* (ms. *D* de saint Paul, vi^e s.) peut être considéré comme un catalogue égyptien du iiie ou du commencement du ive siècle.

Les auteurs influencés par les Alexandrins sont Jules l'Africain, Alexandre de Jérusalem, Grégoire le Thaumaturge, Firmilien, Pamphile et Eusèbe de Césarée.

Grégoire le Thaumaturge n'est pas arrivé auprès d'Origène avant 236, ni après 238; il l'a quitté entre 240 et 242 et est devenu évêque de Néo-Césarée vers 243. Les légendes rapportées par Grégoire de Nysse, une vie syriaque et Rufin sont beaucoup moins solides que les indications d'Eusèbe, de Jérôme et de Basile. Mais elles reposent sur une tradition locale qui n'est pas à négliger.

334, tentative de déposition d'Athanase dans un synode de Césarée.

Voici les dates d'Eusèbe d'après M. H. :

Avant 250/265, naissance.

303-313, à Césarée, à Tyr, en Égypte.

313/315, évêque de Césarée.

325, concile de Nicée.

325-330, polémique avec Eustathe d'Antioche.

331, concile antinicéen d'Antioche.

335, déposition d'Athanase au synode de Tyr présidé par Eusèbe.

335, synode et dédicace d'église à Jérusalem; *tricennalia* de Constantin; commencement de l'action contre Marcel d'Ancyre.

335, synode de CP.; condamnation de Marcel; *Panégyrique* de Constantin.

337, 27 mai, mort de Constantin.

30 mai 338? 339? 340? mort d'Eusèbe.

341, été, concile d'Antioche; son élève et successeur, Acace, y est présent.

Après 303 au plus tard, *Chronique*.

303-305, *Eclogae prophetarum*.

305 à 312/313, préparation de l'*Histoire*, qui devait d'abord avoir sept livres.

307-309, biographie d'Origène (en collaboration avec Pamphile).

309-312, biographie de Pamphile.

312/313, *Hist. eccl.* I-VII et VIII, I-XIII, 7 terminés.

313, *De martyribus Palestinae* en deux éditions, la plus courte pour les lecteurs de l'*H. E.*

313-314, *H. E*, VIII, XIII, 8 à VIII, XVI et IX.

Entre la fin de 324 et les premiers mois de 325, livre X, publication du tout, continuation de la *Chronique* jusqu'en 325.

M. H. croit que le Discours *Ad sanctum coetum* n'est pas d'Eusèbe, mais d'un contemporain.

Les écrivains étrangers ou hostiles à l'influence alexandrine sont des orientaux, Bardesane, Sérapion, Géminus, le Pseudo-Clément du *De uirginitate*, Fabius d'Antioche, Paul de Samosate, Méthode, Adamantus, Anthime, les synodes d'Ancyre et de Néocésarée, les *Acta Edessena*, les *Acta Archelai*, Symmaque, les Elkésaïtes. En somme, la partie importante de ce chapitre touche au christianisme « syrien », à l'influence d'Antioche. Si important que soit le rôle d'Alexandrie, peut-être M. H. lui sacrifie-t-il un peu sa rivale, au moins dans son plan. Il eût été utile de mieux marquer les origines d'un courant qui devait devenir très puissant, dont les remous devaient atteindre l'Occident, dont il était intéressant de saisir la source et de la séparer plus nettement d'autres mouvements contemporains.

Un dernier chapitre, *Varia*, traite surtout de la littérature pseudépigraphe, des oracles, des textes gnostiques.

Le deuxième livre (IVe de l'ouvrage) est consacré à la littérature de l'Occident. Il est divisé, assez artificiellement et parce qu'il fallait diviser une matière trop étendue, en deux chapitres : Avant Dèce, de Dèce à Constantin.

Un appendice est réservé aux actes des martyrs, à la littérature canonique, aux Clémentines.

L'œuvre est forte et puissante, constamment appuyée sur une étude approfondie et détaillée. Elle sera le soubassement de toute histoire à venir de la littérature chrétienne.

2. Elle a été l'objet d'un article détaillé de M. G. Krueger, le savant professeur de Giessen, dans les *Göttingische gelehrte Anzeigen* (janvier 1905 ; 56 pp. in-8°). M. K. y relève les rares lacunes de l'information de M. Harnack : la principale est d'avoir connu, après achèvement du livre, le *Lactance* de M. Pichon. J'ai surtout remarqué la discussion à laquelle M. K. soumet les conclusions du livre IV (littérature de l'Occident) : la date de naissance de Tertullien, que M. H. recule vers 155 et même au milieu de 150 ; la date de l'écrit *Ad martyres*, 197, d'après M. H., 202-203 d'après M. K., qui considère comme vraisemblable l'hypothèse de Harris, que l'écrit est une « Consolation » adressée à Perpétue et à ses compagnons ; la date du livre *Ad uxorem*, qui appartient plutôt au début de la période montaniste ; l'intégrité du livre *Aduersus Iudaeos* ; la part de Tertullien à la rédaction des actes de Perpétue ; la date de l'*Octauius*, que M. K. place vers 180 avant Tertullien, M. H. au IIIe siècle après Tertullien (longue discussion) ; la langue originale du fragment de Muratori (latin d'après M. H., grec d'après M. K.) ; le début de Cyprien *Ad Donatum* (on s'étonne de voir M. Harnack admettre que les quatre lignes indigentes, publiées par Hartel, III, 272, sont le début du livre ; voy. *Rev. critique*, 1900, I, 265) ; la provenance du *De aleatoribus* (M. K. tient pour l'Afrique) ; les petits écrits de Novatien (d'après M. H., *De cibis iudaicis*, *De bono pudicitiae*, *De spectaculis*, *Aduersus Iudaeos*, *De laude martyrii* : M. K. conteste l'attribution pour les deux derniers).

En lisant l'article de M. Krüger, le mot de La Bruyère me revenait à l'esprit : « Le Cid est l'un des plus beaux poëmes que l'on puisse faire ; et l'une des meilleures critiques qui ait été faite sur aucun sujet, est celle du *Cid*. » La Bruyère va un peu loin, et ce serait imiter cet excès que d'appliquer sans réserve son jugement aux deux historiens allemands. Mais on ne saurait se passer de la critique de M. Krüger en lisant l'ouvrage de M. Harnack.

3. Peu avant de terminer sa *Chronologie*, M. Harnack nous donnait : *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei Jahrhunderten* (Leipzig, Hinrichs, 1902 ; XII-561 pp. in-8° ; prix : 9 Mk.). Quatre livres : 1° Introduction ; 2° La prédication en parole et œuvre ; 3° Les missionnaires ; 4° L'extension du christianisme. C'est presque toute l'histoire de l'Église aux premiers siècles, mais vue sous un angle particulier.

L'introduction est une étude des conditions historiques du christianisme : extension du judaïsme, conditions extérieures (hellénisation, unité politique, commerce international, nivellement démocratique, etc.), conditions psychologiques (syncrétisme religieux, tendance au monothéisme, etc.). Le premier chapitre sur le judaïsme réunit des données du plus haut intérêt. La population juive, dans la mesure où l'on peut faire de ces évaluations, formait le septième ou le huitième de la population totale de l'Égypte au temps de Vespasien, le soixantième de celle de Rome sous Tibère ; dans tout l'Empire, on pouvait comp-

ter, au moment où débute la prédication chrétienne, quatre à cinq millions et demi de Juifs sur un total de cinquante-quatre millions, soit la proportion énorme de 7 %. A qui voudra se rendre compte du chemin parcouru depuis le temps de Baur, je recommande la lecture du chapitre v, sur le passage de la prédication palestinienne à la prédication universelle. C'est un admirable morceau d'histoire. L'on y voit vivre la communauté chrétienne, d'abord formée de vieux-juifs et d'hellénistes de la Diaspora, puis graduellement amenée, par son expansion même, à éliminer le judaïsme. Si la tâche de l'historien est de montrer le passé comme une réalité présente, en dehors des systèmes et des combinaisons littéraires, M. H. l'a supérieurement accomplie dans ces pages. Et cependant, sans Baur et ses disciples, un tel tableau eût été impossible.

Le deuxième livre est une analyse de la prédication évangélique : principes religieux (exposé confus d'un sujet fuyant), évangile du salut (physique aussi bien que moral), évangile d'amour et de charité (énumération précise des œuvres d'assistance), esprit et force, autorité et raison, le livre et l'histoire. Deux des derniers chapitres étudient la situation du christianisme vis-à-vis de la société, des chrétiens vis-à-vis de leurs contemporains.

Le troisième livre est consacré au personnel de la prédication chrétienne, à leur qualité, à leurs inspirations (charismes), aux formes de leur prédication, et aussi à la réaction provoquée par leurs efforts, persécutions sanglantes ou polémique littéraire.

Le dernier livre expose les résultats de la prédication, c'est-à-dire l'extension du christianisme dans l'Empire. Que faut-il penser de la fameuse tirade de Tertullien? D'abord que c'est un développement traditionnel de la rhétorique religieuse. M. H. a montré (p. 1, n. 1) que Tertullien a repris une affirmation mise en circulation par les Juifs sur le judaïsme dès le temps de Sulla. Sous Philippe, Origène (*C. Celse*, VIII, 69) affirme que le nombre des chrétiens est très faible, par rapport à l'ensemble de la population. Ce jugement émane d'un homme posé et qui a beaucoup voyagé. Il est confirmé indirectement par la correspondance de Cyprien qui suppose à Carthage une communauté de dix à quinze mille âmes. Nous voilà loin des exagérations de Tertullien. A Rome, en 250, les chrétiens sont près d'atteindre le chiffre de trente mille. La période qui suit est une période de grande expansion. En quatre-vingts ans, les chrétiens sont devenus très nombreux ; ils obéissent à plus de quinze cents évêques, mais ils ne forment pas la moitié de l'ensemble.

Cette population est d'ailleurs très inégalement répartie. Le christianisme est une religion de ville : immense avantage qui lui assure l'influence. M. Harnack répartit les provinces en quatre catégories. — 1° Provinces dans lesquelles, au commencement du IVe siècle, les chrétiens forment à peu près la moitié de la population et où leur religion est la religion dominante : l'Asie Mineure actuelle (en Phrygie, en Bithynie,

dans le Pont, il y a des centres presque exclusivement chrétiens), sauf quelques cantons écartés ; la partie de la Thrace qui fait face à la Bithynie ; l'Arménie, dont le roi est chrétien (la guerre de Maximin Daza est présentée par Eusèbe comme une guerre de religion); Edesse. — 2° Provinces où les chrétiens sont nombreux et disposent d'une certaine influence : Antioche et la Coelésyrie; Cypre ; Alexandrie avec l'Égypte et la Thébaïde; Rome, l'Italie méridionale et, partiellement, l'Italie centrale (à Rome, le populaire est surtout gagné ; les hautes classes vont résister jusqu'à la fin du IVe siècle); l'Afrique proconsulaire et la Numidie ; l'Espagne ; certaines parties de l'Achaïe, de la Macédoine, de la Thessalie, des îles, surtout les côtes; la côte méridionale de la Gaule. — 3° Provinces où le christianisme est peu répandu : la Palestine (sauf Césarée et quelques bourgades), la Phénicie (sauf la côte), l'Arabie, quelques districts de Mésopotamie ; l'intérieur de l'Achaïe, de la Macédoine, de la Thessalie; l'Épire, la Dardanie, la Dalmatie, la Mésie, la Pannonie ; les parties septentrionales de l'Italie centrale ; la partie orientale de l'Italie du nord ; la Maurétanie et la Tripolitaine. — 4° Provinces où le christianisme n'a pas ou presque pas pénétré : les villes des anciens Philistins, les côtes nord et nord-ouest de la mer Noire, la partie occidentale de l'Italie du nord (pas encore d'organisation ecclésiastique dans le Piémont au commencement du IVe siècle), la Gaule centrale et septentrionale, la Belgique, les Germanies, la Rhétie.

Il y a donc une grande différence entre l'Orient et l'Occident. Il y a eu une chrétienté grecque depuis les temps apostoliques ; une chrétienté latine digne de ce nom ne paraît pas avant Marc-Aurèle (p. 543).

Le livre de M. Harnack est le premier travail d'ensemble depuis que la réunion des documents, textes et inscriptions, permet d'élucider le problème avec une approximation suffisante.

4. Parmi les *Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München*, nous avons reçu : Nr. 8, *Die Beteilung der Christen am öffentlichen Leben in vorconstantinischer Zeit, ein Beitrag zür ältesten Kirchengeschichte* von Andreas Bigelmair (München, 1902, Lentner, 340 pp. pet. in-8 ; prix : 8 Mk.). C'est un recueil des textes méthodiquement classés en deux parties : Situation des chrétiens à l'égard de la vie publique (le droit, l'État, les magistrats, le service militaire); Situation des chrétiens à l'égard de la société romaine (la société païenne, les relations, les mariages mixtes, les plaisirs, le travail, l'art). Sur le service militaire en général, il faudrait renvoyer aux Bollandistes, *Acta sanctorum*, Octobre, t. XII, pp. 533 et suiv. et voir maintenant la brochure de M. Ad. Harnack, *Militia Christi, Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten* (Tubingue, 1905 ; VII-129 pp. in-8°). A propos des bains, noter que le nouveau baptisé, d'après Tertullien, *De corona*, 3, doit s'abstenir pendant huit jours. Ceci est à rapprocher de Cyprien, cité p. 287, n. 1. M. Bigelmair n'est pas complet. Il y a plus dans le livre de M. Guignebert sur Tertullien que dans le sien ; mais il embrasse

une plus longue période. Il procède par analyses dévelopées et traductions. Nous avons donc là plutôt les matériaux qu'une histoire du sujet. Mais on se rendra compte de l'utilité d'un tel recueil si l'on songe qu'il s'agit de presque toute la morale chrétienne envisagée dans la pratique de la vie.

5. M. Paul Allard dans *Les Persécutions et la critique moderne* (Paris, Bloud, 1904 ; 63 pp. in-12 ; prix : 0 fr. 60) n'a pas voulu résumer les travaux qui ont renouvelé l'histoire des persécutions et parmi lesquels les siens sont au premier rang. Mais sur le nombre des martyrs, sur la persécution de Néron, sur le fondement juridique des persécutions aux deux premiers siècles, sur le régime légal de l'Église au IIIe siècle, sur les récits des martyres, il a résumé les discussions des savants, il a indiqué brièvement les thèses opposées et successives, il a marqué l'état actuel des problèmes, il a donné un avis compétent et impartial. Cette brochure est très utile. Elle aidera à classer les données que l'on recueille de ses lectures, à suivre le développement des théories, à retenir le résidu de résultats solides qu'elles laissent après avoir passé.

6. M. E. Jollyon nous a envoyé sa thèse de doctorat en théologie présentée à la Faculté catholique de Lyon : *La Fuite de la persécution pendant les trois premiers siècles du christianisme (64-323). Ce qu'en a pensé Tertullien, ce qu'en a pensé l'Église* (Lyon, Paquet ; Paris, Picard ; 99 pp. in-8 ; prix : 2 fr.). C'est un recueil commode des textes connus. La discussion est judicieuse et témoigne d'une information suffisante.

7. M. Ernst von Dobschütz se délasse des travaux de pure érudition en écrivant *Die urchristlichen Gemeinden, sittengeschichtlichen Bilder* (Leipzig, 1902 ; XIV-300 pp. in-8). Mais j'ai tort de laisser entendre que ce livre n'est pas un livre savant ; il l'est dans le meilleur sens du mot et M. v. D. aborde les problèmes que posent à l'historien les origines de l'Église chrétienne avec une parfaite connaissance des sources. Il ne s'occupe ici que des problèmes moraux.

Aristides fait de la vie des chrétiens un tableau brillant et pur. Hermas, presque au même temps, écrit un véritable réquisitoire contre les mœurs des chrétiens. Comment s'explique cette opposition ? M. v. D. étudie successivement les communautés de saint Paul (Corinthe, Thessalonique et Philippes, l'Asie Mineure, Rome), les chrétientés juives, les chrétientés des Gentils sous l'influence de Paul (épître aux Hébreux, épîtres de Pierre, épîtres de Clément), dans le rayon de Jean (écrits johanniques et saint Ignace), aux débuts de la gnose, dans la transition au catholicisme (Hermas). Des analyses très déliées servent à présenter une série de peintures. La conclusion est tout à fait favorable. Les apologistes ont raison. La moralité des chrétiens fut alors supérieure, et réalisa, dans ce premier siècle, un progrès sensible, puisque des actes, elle s'étendit aux pensées. Je ne voudrais pas dissiper ce mirage. Cependant il y a un fait dont on doit tenir compte. Les catéchumènes étaient très nombreux. Dès lors, une communauté ne comptait, en

fait de chrétiens baptisés, que le clergé, les vieilles gens peut-être, et les natures calmes et graves qui donneront bientôt des recrues à l'ascétisme. La sainteté pouvait être facilement générale dans un tel milieu. Et pourtant il y avait des pénitents ! Quant aux catéchumènes, il est probable que l'idéal évangélique leur apparaissait comme les saints mystères, un rêve vers lequel ils aspiraient sans le réaliser de leur participation personnelle. Il faut pourtant convenir que les fautes et les scandales laissent dans l'histoire des traces que ne font pas les vertus. De fait, nous sommes trop mal renseignés et nos témoins ne se sont pas proposé le même but que nous. Les textes des païens, Pline, Lucien, Celse, sont maigres, peu probants, isolés, et ceux de Celse nous viennent par citation chrétienne et découpage plus ou moins tendancieux. Les apologistes doivent présenter le côté brillant du christianisme ; Hermas, comme tous les moralistes, parle rudement à ses frères. La vérité, si nous pouvons l'entrevoir n'est-elle pas dans une sage moyenne ? En tout cas, le livre de M. von Dobschütz garde sa valeur par la discussion et la réunion des témoignages.

Six dissertations d'un caractère plus technique traitent les sujets suivants : la statistique des populations antiques, l'esclavage chez les Anciens (le livre de M. P. Allard, *Les esclaves chrétiens*, manque à la bibliographie), le jugement de Dieu à Corinthe, Jacques le frère du Seigneur, le végétarianisme ancien, la terminologie de la morale chez les premiers auteurs chrétiens.

8. Sous ce titre : *Der Katechismus der Urchristenheit* (Leipzig, A. Deichert, 1903 ; v-281 pp. in-8 ; prix : 6 Mk.), M. A. Seeberg a voulu prouver que, dès le lendemain de la mort du Christ, il y a eu un catéchisme chrétien. Il recherche donc dans les premiers écrits, principalement dans les œuvres canoniques, les traces de ce catéchisme, de la règle morale, de la règle de foi, et des formules. Si l'on entend par là que, dès l'origine des communautés chrétiennes, certaines idées se sont cristallisées dans certaines habitudes de langage, on n'affirmera rien que de très probable, rien qu'une lecture même rapide du Nouveau Testament ne puisse révéler. Et, de fait, M. S. présente sur l'origine de quelques expressions liturgiques des remarques fines et justes. Mais quand on énonce le théorème suivant : « La règle de foi existait déjà en 35 », on suppose une histoire du christianisme dont chaque jour nous éloigne. La comparaison que M. S. fait du symbole primitif, reconstitué par Hahn, avec les expressions du Nouveau Testament est instructive. Mais c'est dire beaucoup ou dire très peu que de conclure : « La source cachée du symbole des Apôtres est enfin découverte. » Le livre de M. Seeberg est donc trop systématique. Les tableaux et les listes de textes qu'il renferme seront toujours utiles.

Paris.

Paul Lejay.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

M. l'abbé Naudet, directeur de la *Justice sociale*, auteur d'un grand nombre de bons livres, publie un nouvel ouvrage : *Pourquoi les Catholiques ont perdu la bataille* (bureaux de la *Justice sociale*, 12, rue Littré) ? Mesurez l'excellence de son livre au nombre des vérités qui y sont dites à des coreligionnaires. En exposant « la situation » du catholicisme, M. Naudet en recherche les causes. Il les découvre dans le pessimisme des catholiques qui voient tout en noir, dans leur tendance à rendre leurs adversaires uniquement responsables de leurs maux et à voir un traître en tout catholique qui essaye de signaler les maux internes de l'Église ; dans la nullité de l'instruction religieuse (p. 33) et dans l'insuffisante liberté de critique chez les enfants de Dieu à l'égard de tout ce qui est mort, ou mériterait de mourir dans les usages et les pratiques de l'Église ; dans le magistère exercé par des laïques comme Joseph de Maistre, Drumont, Paul de Cassagnac ; dans l'absence d'esprit politique chez les hommes de foi et d'esprit religieux ; dans l'indifférence témoignée par les catholiques au peuple des prolétaires, dans l'absence parmi les catholiques d'un programme économique et social, dans leur pessimisme chronique et systématique, etc., etc... Trois chapitres étudient le parti conservateur, le parti catholique et l' « Action libérale populaire » de M. Piou. La troisième partie, — Pour la vie, — revient sur beaucoup de choses déjà dites, tout en étudiant plus spécialement la question des écoles, celle de la presse et la question sociale.

Le défaut de ce livre est d'être écrit un peu vite, d'être un peu décousu, de ne pas appuyer assez sur les questions à mesure qu'elles se présentent à leur place naturelle et de façon à n'avoir plus besoin d'y revenir. On sent que l'auteur, dans la fièvre du travail quotidien, n'a pas le recueillement d'esprit nécessaire pour mûrir son œuvre. On pourrait lui chercher querelle sur un certain nombre de points. M. l'abbé Naudet s'empêtre comme la plupart des catholiques dans la distinction de la thèse et de l'hypothèse afin de réclamer le régime de la liberté tout en le condamnant comme mauvais. On ne peut pas imaginer plus fâcheuse posture pour traiter des affaires présentes avec les contemporains. M. Naudet n'est évidemment pas responsable des difficultés qui naissent du *Syllabus* et de l'attitude que l'école de Louis Veuillot et des Jésuites a imposée avec un si triste succès aux catholiques de France ; mais il ne se rend pas compte qu'il accroît encore gratuitement ces difficultés par le rôle politique qu'il donne au pape et qu'il prétend faire accepter de force par ses adversaires. Il prend les airs d'un homme qui a failli être lapidé plus d'une fois, ni plus ni moins que saint Paul ; mais c'est qu'aussi bien il n'est pas tendre pour les « réfractaires » qui ne se sont pas montrés enthousiastes du ralliement et qui ont regimbé contre des ordres politiques venus de Rome.

Les malheureux sont admonestés au nom de la théologie, au nom de la morale, au nom de l'histoire. Et bien qu'à mon avis M. Naudet ait mille fois raison d'aimer la démocratie, je serais plus d'une fois tenté de plaider les circonstances atténuantes en faveur de ses adversaires. Léon XIII a coupé les liens qui unissaient, en France, l'Église aux partis réactionnaires, et il a rendu par là aux catholiques un service inappréciable. Mais pour le surplus, était-ce à Rome d'essayer de dépouiller des citoyens français du droit d'influer activement sur les destinées politiques de leur pays conformément à leurs convictions ? Comment prétendre imposer à des citoyens d'accepter un régime, qu'à tort ou à raison, mais en toute sincérité de conscience, ils croient funeste à leur pays ? Qu'on cherche à les convertir à la démocratie républicaine, rien de plus naturel ; mais au nom de quel principe pourra-t-on les forcer d'agir contre leur conscience ? et comment leur faire comprendre qu'on doit par principe religieux accepter en France un gouvernement de fait tandis que l'on ne le devait point en Italie ? Le ralliement à la République eût été excellent pour le catholicisme ; mais il ne pouvait devenir effectif qu'avec le temps et à mesure de la transformation de la mentalité moyenne parmi les catholiques. Un changement social ne s'opère point par décret, mais par l'influence prolongée des milieux et des événements.

Le vice radical des catholiques, c'est qu'au lieu de s'organiser par eux-mêmes, ils n'ont qu'un objectif, c'est de forcer l'autorité supérieure d'intervenir dans leurs débats et avec son aide d'écraser l'adversaire. Et comme cette autorité est une autorité doctrinale, religieuse, sacrée, un lien d'unité religieuse, on fait profiter toutes les mesures politiques et sociales qu'on lui fait adopter d'un prestige doctrinal et d'un lustre sacré. Mais aussi, cette façon d'opérer rend plus difficiles ou presque impossibles les changements de front, les orientations nouvelles, et ç'a été chose piquante et triste de voir les réfractaires et les ralliés se battre à coup d'encycliques, ceux-ci opposant les textes de Pie VI, de Grégoire XVI et de Pie IX, ceux-là mettant en ligne les encycliques et les lettres de Léon XIII. Aussi M. Naudet a-t-il mille fois raison de dire que les catholiques en France ne peuvent pas former un parti politique confessionnel. Libérés comme ils le sont, grâce à Léon XIII, de toute obligation envers aucun parti, pourquoi iraient-ils renouer avec M. Méline ou avec M. Piou une intrigue qui ne leur a pas réussi avec les monarchistes ? Ils ont sur le terrain social un champ d'activité autrement intéressant et fécond que sur le terrain politique, autrement propre à leur regagner la sympathie et même la foi populaire.

Le livre de M. Naudet est à lire, même quand on ne pense pas tout à fait comme lui, on l'aime pour la générosité de son cœur, pour la franchise de son langage et pour la justesse d'ensemble de ses vues politico-religieuses.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE PARDON DIVIN

Matth. xviii, 10-14. Luc, xv.

L'introduction historique aux trois paraboles contenues dans le chapitre xv de Luc ne se rapporte pas à une circonstance particulière du voyage de Judée. L'affluence des publicains et des pécheurs autour du Christ est un fait général qui a été déjà signalé plus haut, ainsi que le scandale causé aux pharisiens par la bonté avec laquelle Jésus accueillait les pécheurs, ou par sa condescendance à se rendre aux invitations des publicains [1]. Les paraboles de la Brebis perdue, de la Drachme, surtout celle du Fils prodigue sont censées avoir été dites pour combattre les préjugés orgueilleux des pharisiens et leurs sentiments étroits. Il ne s'ensuit pas qu'elles aient été prononcées toutes les trois dans la même circonstance.

On peut croire que la parabole de la Brebis et celle de la Drachme proviennent de la même source, mais rien ne prouve que celle du Fils prodigue n'y ait pas été contenue aussi et que Matthieu ne l'ait pas omise avec intention, comme celle de la Drachme. L'introduction a été conçue par Luc, en vue des trois paraboles qu'il a réunies. Il n'y a pas lieu de supposer qu'elle ait été composée d'abord pour la parabole du Fils prodigue et que Luc ait inséré les deux petites paraboles dans un cadre fourni par sa source particulière [2]. Le préambule ne convient pas mieux à la

1. Luc, v, 27-32.

2. J. Weiss, 521 ; B. Weiss, *Lukas* (Meyer [9]), 527. Le rapport avec v, 27-32 n'autorise pas l'hypothèse d'une source spéciale pour xv, 1-2, car ce dernier passage paraît dérivé du premier.

troisième parabole qu'aux deux autres[1]; car les trois paraboles servent à expliquer pourquoi Jésus reçoit les pécheurs, et l'introduction amène à cet effet pécheurs et publicains, et pharisiens pour se scandaliser. Mais à prendre cette donnée à la lettre, puisque ce sont les publicains qui cherchent Jésus, le reproche des pharisiens serait à peine fondé en fait.

Le Sauveur justifierait sa conduite à l'égard des publicains et des pécheurs par les sentiments de Dieu même à l'égard de ses enfants égarés : le Père céleste a un grand désir de les ramener au bien, comme le berger souhaite ramener au bercail une brebis perdue; il les cherche avec le soin que met une ménagère économe à retrouver la pièce de monnaie qu'elle a laissé tomber dans sa maison ; il les accueille avec une miséricorde infinie quand ils reviennent à lui, comme un père dont un fils coupable, mais malheureux et enfin repentant, vient implorer l'indulgence. Qu'on ne prétende pas fermer à personne l'entrée du royaume des cieux : ceux qui en paraissent les plus éloignés ne laissent pas d'y être appelés, et, s'ils veulent y venir, Dieu se réjouira de les y recevoir.

Matth. xviii, 10. « Gardez-vous de mépriser aucun de ces petits ; car je vous dis que leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face de mon Père qui est dans les cieux. 12. Que vous en semble? si un homme a

Luc, xv, 1. Cependant les publicains et les pécheurs venaient tous auprès de lui pour l'entendre ; 2. et les pharisiens et les scribes murmuraient en disant : « Cet homme reçoit les pécheurs et mange avec eux. ¶ 3. Et il leur adressa cette parabole, disant : 4. « Quel homme parmi vous, ayant cent brebis et en perdant une, ne laisse les quatre-vingt-dix-neuf dans le désert, pour

1. V. 59. εἶπεν δὲ πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν ταύτην vise le discours parabolique (cf. v. 36), plutôt que la première parabole, car il n'est pas possible de séparer celle-ci de la seconde (cf. Matth. xxii, 1, l'emploi de ἐν παραβολαῖς pour une seule parabole) ; et si cet exorde avait été écrit pour la troisième, rien n'empêchait de mettre παραβολάς en le transposant.

cent brebis et que l'une d'elle s'égare, ne laisse-t-il pas les quatre-vingt-dix-neuf sur les montagnes, pour aller chercher celle qui est égarée ? 13. Et s'il lui arrive de la trouver, je vous dis en vérité qu'il a plus de joie à son sujet que pour les quatre-vingt-dix-neuf qui ne se sont pas égarées. 14. Ainsi n'est-ce pas la volonté de votre Père des cieux qu'un seul de ces petits périsse. »

s'en aller après celle qui est perdue, jusqu'à ce qu'il la retrouve ? 5. Et quand il l'a trouvée, il la met sur ses épaules avec joie, et, arrivé à la maison, il convoque les amis et les voisins, leur disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai trouvé ma brebis qui était perdue. » 7. Je vous dis que de même il y aura plus de joie au ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de pénitence. »

Dans les deux premières paraboles, Jésus interpelle directement ses auditeurs, en alléguant des exemples qui doivent leur être familiers : « Quel homme [1] d'entre vous, ayant cent brebis, etc. ? » Le propriétaire d'un tel troupeau n'est pas du tout un homme riche, puisqu'il est en même temps son propre berger et n'a pas de serviteur pour courir après la brebis perdue, ou rester, en son absence, auprès des quatre-vingt-dix-neuf [2]. La parabole est plus régulièrement développée dans le troisième Évangile que dans le premier : un homme a cent brebis, si l'une d'elles vient à s'égarer, le berger laisse le gros du troupeau dans le désert, qui est un lieu de pâturage, et court après celle qui est perdue. Ce berger serait plus qu'imprudent s'il devait être longtemps absent, mais on doit supposer que la poursuite dure au plus quelques heures. S'il retrouve sa brebis, il est tout heureux [3] et il la met sur ses

1. Cf. Matth. vii, 9 ; xii, 11.
2. Jülicher, II, 316.
3. V. 50. Le mot χαίρων, « gaudens », est omis dans quelques mss. latins ; ce mot, qui est dans le style de Luc (cf. xix, 6 ; Act. viii, 39), manifeste le sentiment qui pousse le berger à prendre la brebis sur ses épaules, et il ne faut pas chercher d'autres motifs à cet acte (cf. Is. xl,

épaules pour la ramener; rentré chez lui, il se félicite avec ses amis et voisins de l'avoir retrouvée. Ainsi en est-il dans le ciel quand un pécheur se convertit. C'est une âme perdue qui revient. Dieu et ses anges éprouvent, à la revoir, une joie toute particulière, qu'ils ne ressentent pas à l'occasion des justes, parce que ceux-ci ne leur ont donné aucune inquiétude.

Les justes dont on parle sont les vrais serviteurs de Dieu : il n'entre pas dans l'objet de la parabole d'examiner qui ils sont; mais, toute considération théologique mise à part, il paraît bien risqué de soutenir que ces justes ont une existence purement hypothétique [1], ou que Jésus ne parlerait pas de vrais justes et se moquerait des justes selon la Loi, parce que ceux-là, sans qu'ils s'en doutent, ont besoin de conversion [2]. Les justes doivent être aussi réels que les pécheurs. Quand Jésus prononça cette parabole, il ne se proposait pas de formuler une théorie du salut ni de présenter l'adhésion à sa personne comme une condition absolue de justice; il suppose que beaucoup de ses auditeurs, Juifs exacts et de moralité sévère, peuvent être en règle avec Dieu; ce qu'il affirme, c'est que les pécheurs convertis par son ministère procurent au ciel une joie analogue à celle du berger retrouvant sa brebis perdue [3].

Luc, xv, 8. Ou quelle femme, ayant dix drachmes, si elle en perd une, n'allume la lampe, ne balaie la maison et ne cherche avec soin jusqu'à ce qu'elle la trouve? 9. Et quand elle l'a trouvée, elle convoque les amies et les voisines, disant : « Réjouissez-vous avec moi, parce que j'ai retrouvé la drachme que j'avais perdue. » 10. De même, je vous le dis, il y a de la joie parmi les anges de Dieu pour un seul pécheur qui se repent. »

11; xlix, 22; Éz. xxxiv, 16). L'omission peut s'expliquer par l'influence de la seconde parabole, v, 9.

1. B. et J. Weiss, Schanz, etc.
2. Meyer, Godet, Plummer, etc.
3. Jülicher, II, 322.

Pareillement, si une femme[1], qui possède dix drachmes [2], vient à en perdre une, elle la cherche dans toute sa demeure, en ménagère économe, et parce que cette perte est appréciable pour elle. Cette femme appartient au même monde que l'homme aux cent brebis ; elle n'est pas riche, mais elle n'est pas non plus très pauvre ; elle appartient aussi à la classe moyenne, dont était la famille de Jésus [3]. La femme allume sa lampe, non qu'il fasse nuit, mais parce que les maisons orientales sont mal éclairées. Elle balaie sa maison, parce que la petite pièce de monnaie pourrait être enfouie dans la poussière, sur le sol battu. Elle cherche dans la maison, parce qu'elle est censée n'avoir pas emporté son argent dehors. L'hypothèse d'un vol est écartée, puisqu'une seule drachme sur dix a disparu. Quand la femme a enfin retrouvé sa drachme, elle est heureuse et fait part de sa joie à ses amies et voisines. Ainsi les anges de Dieu se réjouissent-ils quand une âme sort du péché, car une âme est chose plus précieuse qu'une petite pièce d'argent.

La joie au ciel pour la conversion des pécheurs n'a pas de signification eschatologique, le temps de la conversion ne se confondant nullement avec la fin du monde. Cette joie est attribuée au « ciel » ou aux « anges », non à Dieu même, pour ne pas prêter à Dieu un sentiment humain [4], peut-être pour éviter de le nommer. Les formules : « au ciel » et « devant les anges de Dieu [5] », sont des euphémismes théo-

1. V. 8. τίς γυνή, sans ajouter ἐξ ὑμῶν comme au v. 4, parce que le discours n'est pas adressé à des femmes ou qu'on ne veut pas laisser supposer qu'il en soit ainsi.

2. La drachme valait environ soixante-dix ou quatre-vingts centimes.

3. Jülicher, II, 316.

4. Jülicher, II, 322.

5. V. 7. χαρὰ ἐν τῷ οὐρανῷ. V. 10. χαρὰ ἐνώπιον τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ. Dans la seconde locution, ἐνώπιον ne paraît pas être, du moins originairement, un synonyme de ἀνὰ μέσον (Jülicher, *loc. cit.*), mais un mot

logiques. Dans l'application de la parabole on ne parle pas des justes, parce que les drachmes ne s'adaptaient pas comme les brebis à ce côté de la comparaison [1].

La parabole des Brebis se trouve, dans le premier Évangile, adaptée au thème général du discours sur le scandale des petits. Il faut éviter de scandaliser le dernier des fidèles, parce que Dieu attache un prix inestimable aux âmes les plus humbles. On n'a pas assez d'attention au mal qu'on leur fait par mauvais exemple ou autrement ; cependant leurs anges gardiens sont ceux qui, dans le ciel, sont les plus rapprochés du trône de Dieu ; ils appartiennent à l'entourage immédiat du Seigneur. On jugera de l'estime où Dieu les tient, par la place d'honneur qui est attribuée aux esprits qu'il commet à leur garde. De même que les « fils de Dieu », dans le prologue du livre de Job, les anges sont censés debout à l'entour du trône où l'Éternel est assis. « Ils voient la face de Dieu », c'est-à-dire qu'ils ont libre accès auprès de lui, de même que les grands officiers du palais, dans le style de l'Ancien Testament, sont dits « voir la face du roi [2] ». Pareil à un homme qui a cent brebis et qui, venant à en perdre une, se met à sa recherche

substitué intentionnellement aux propositions marquant un rapport direct. L'équivalent des formules de Luc est dans Matth. xviii, 14 : ἔμπροσθεν τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς. L'idée primitive est donc : « il y a plus de joie pour Dieu » ; mais le respect religieux invitait à dire « devant Dieu », et même à éviter le nom divin. Il est fort possible que Jésus ait dit : « devant les Cieux », au lieu de : « pour Dieu ». La formule primitive serait conservée, mais inexactement traduite dans Luc, xv, 7 ; elle est glosée dans Matth. xviii, 14. Luc, xv, 10 (cf. xii, 8-9) substitue les « anges » à Dieu, en gardant l'euphémistique ἐνώπιων ; mais, comme l'évangéliste lui-même n'avait plus scrupule de nommer Dieu, il dit « les anges de Dieu », au lieu de nommer simplement les anges, ou de dire « les anges au ciel » (Marc, xii, 25). Cf. Dalman, I, 161, 172.

1. Selon Jülicher (*loc. cit.*), c'est parce que neuf ferait une progression descendante après quatre-vingt-dix-neuf.

2. Cf. I Rois, x, 8 ; II Rois, xxv, 19 ; Esth. i, 14.

avec ardeur, jusqu'à ce qu'il ait la joie de la retrouver, le Père céleste ne veut pas qu'un seul petit vienne à périr. Non seulement il ne faut pas scandaliser les enfants et les simples ; mais si on les voit en danger de se perdre, il faut s'efforcer de les ramener dans la bonne voie.

Le texte ordinaire de Matthieu présente, avant la parabole, cette réflexion, qui manque dans les plus anciens manuscrits et ne se relie pas bien au contexte : « Car le Fils de l'homme est venu pour sauver ce qui était perdu. » Ce doit être une interpolation faite d'après le troisième Évangile [1]. Elle est en rapport avec le sens primitif de la parabole, mais non avec celui que suggère l'évangéliste. Les petits dont parle Matthieu ne sont pas perdus, ils seraient exposés à se perdre si on les scandalisait. On n'a aucune raison de dire à leur propos que Jésus est venu chercher ce qui était perdu. La parabole a occasionné l'addition, parce qu'on ne la trouvait pas amenée naturellement.

Si l'on compare les deux recensions de la parabole des Brebis, il semble que la signification et la forme primitive ont été mieux gardées par Luc. La variante du début [2] : « Que vous en semble ? Si un homme a cent brebis », prouve que l'interrogation vient de source ; mais la leçon de Luc [3] : « Qui d'entre vous, ayant cent brebis », est plus vivante et plus naturelle. Matthieu, qui a placé la parabole dans un discours aux disciples, ne pouvait supposer parmi ceux-ci un propriétaire de cent brebis. Dans Matthieu, la brebis « s'égare » ; dans Luc, l'homme la « perd » ; la formule de Matthieu [4] n'implique pas une faute de la brebis ; mais ce n'est peut-être pas sans quelque arrière-

1. Luc, xix, 10. Matth. xviii, 11 est omis dans ℵ B L, Ss. ; il se trouve dans Sc. D et la plupart des mss. et versions.
2. V. 12. τί ὑμῖν δοκεῖ ; ἐὰν γένηταί τινι ἀνθρώπῳ ἑκατὸν πρόβατα.
3. V. 4. τίς ἄνθρωπος ἐξ ὑμῶν ἔχων ἑκατὸν πρόβατα.
4. V. 12. καὶ πλανηθῇ ἓν ἐξ αὐτῶν. Luc, 4. καὶ ἀπολέσας ἐξ αὐτῶν ἕν.

pensée d'allégorie qu'on lui attribue, en quelque sorte, l'initiative de sa disparition. Luc fait laisser les quatre-vingt-dix-neuf brebis dans le désert ; Matthieu dit : « sur les montagnes », pour signifier la même chose ; il omet les mots : « jusqu'à ce qu'il la trouve », qui marquent le but de la recherche, et qui doivent être de source ; la formule : « s'il arrive qu'il la trouve », paraît exprimer heureusement l'incertitude de la rencontre, mais elle est employée pour abréger, parce qu'on ne raconte pas la découverte et que l'on se hâte vers la conclusion ; l'application qui vient ensuite a l'air de couper le récit, quoi qu'on en ait retiré une partie pour la mettre dans le récit même, en disant que l'homme a plus de joie pour la brebis retrouvée que pour les quatre-vingt-dix-neuf non égarées. Il est possible que Luc, qui ne hait pas les additions descriptives, ait conçu le trait du berger mettant la brebis sur ses épaules [1] ; mais rien ne le prouve, l'absence d'un détail analogue dans la parabole des Drachmes tient à ce que l'objet de la recherche est tout différent.

Luc a un récit complet ; il montre le berger rentrant chez lui et racontant son aventure à ses voisins et amis ; ce trait, tout populaire et tout oriental, prépare une application parfaitement adaptée à l'histoire, conforme à l'esprit de Jésus et d'une authenticité indiscutable. On a dit que l'application visait seulement la joie du berger, en laissant de côté l'ardeur de la recherche, qui est un élément non moins important de la parabole [2]. N'est-il pas vrai pourtant que la recherche est subordonnée à la découverte, et que la pointe de la parabole ne peut être que dans la joie éprouvée par le pasteur en retrouvant sa brebis perdue ? Il n'y a pas de parabole dont l'économie intérieure et l'application soient plus régulières.

1. Jülicher, I, 188.
2. Jülicher, II, 326.

Mais la combinaison de Matthieu est des plus fragiles. Même sous la forme abrégée où il la présente, la parabole ne conduit pas à la morale qu'il en tire. Dieu est comme le berger qui cherche la brebis perdue, et qui se réjouit quand il l'a retrouvée : donc, conclut Matthieu, il ne veut pas qu'on scandalise les petits. La déduction peut être légitime, mais ce ne peut être l'application originelle de la parabole. La conclusion naturelle de celle-ci est que Dieu s'intéresse, non pas spécialement aux âmes des humbles fidèles, que représenteraient les cent brebis, mais aux âmes des pécheurs qui sont hors du bercail, comme la brebis égarée, et que la conversion de ces malheureux procure, en un sens, plus de joie au ciel que la fidélité de ceux qui n'ont pas péché.

C'est ce paradoxe qui aura déconcerté le rédacteur du premier Évangile, comme il en a déconcerté bien d'autres ; Matthieu n'a pas voulu que Dieu parût plus sensible au retour des coupables qu'au service des hommes de bien ; il n'a pas voulu non plus laisser passer pour justes des gens qui ne croyaient pas en Jésus ; de plus, comme il interprétait la parabole en allégorie et qu'il voyait dans le Christ le pasteur des brebis, il n'avait que faire de la convocation des amis et voisins qui participent à la joie du berger. Il a connu la parabole dans son intégrité ; ne jugeant pas à propos de la reproduire telle quelle et croyant pouvoir en tirer parti pour sa leçon contre le scandale des faibles, il en a élagué tout ce qui ne convenait pas à l'application qu'il en voulait faire.

Quant à la parabole de la Drachme perdue, il ne pouvait l'utiliser, parce qu'elle ne signifie rien sans la conclusion qu'on trouve dans Luc. On aurait tort de supposer qu'il ne l'a pas connue, car un élément de cette parabole est retenu dans le cadre artificiel qu'il a donné à la parabole des Brebis : la pensée des anges n'était pas autrement suggérée par celle du scandale des faibles, mais Matthieu

parle des anges parce qu'il en a trouvé mention dans la source où il a pris la première parabole. Comme il a modifié, en la résumant, la conclusion de celle-ci, il transpose et retourne pour ainsi dire la conclusion de la parabole des Drachmes : « Ainsi, vous dis-je, y aura-t-il joie chez les anges de Dieu pour un seul pécheur repenti », dans son préambule : « Car, je vous le dis, leurs anges, dans les cieux, voient constamment la face du Père qui est au ciel ». Les anges s'intéressent aux « petits » de Matthieu comme ils s'intéressent au pécheur repentant de Luc. Dans cette hypothèse, l'allusion aux anges protecteurs appartiendrait en propre à l'évangéliste, et il n'y aurait pas lieu de se demander si Jésus n'a pas dit des « enfants » ce que Matthieu entend des « petits [1] ».

Luc, xv, 11. Et il dit : « Un homme avait deux fils, 12. et le plus jeune d'entre eux dit au père : « Père, donne-moi la part qui me revient de la fortune. » Et il leur partagea le bien. 13. Et peu de jours après, ayant tout ramassé, le plus jeune fils s'en alla dans un pays lointain et il y dissipa tout son avoir en vivant dans la débauche. 14. Et quand il eut tout dépensé, advint une grande famine dans ce pays-là, et lui-même se trouva dans le besoin. 15. Et il alla s'attacher à l'un des habitants de ce pays, qui l'envoya dans ses champs garder des porcs. 16. Et il aurait bien voulu se garnir l'estomac des cosses que mangeaient les porcs, et personne ne lui en donnait. 17. Et rentrant en lui-même, il dit : « Combien de gens aux gages de mon père ont plus de pain qu'il ne leur en faut, tandis que moi, je meurs de faim ici ! 18. Je vais aller trouver mon père et lui dire : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils ; traite-moi comme un de tes mercenaires. » 20. Et s'en allant, il vint trouver son père. Et comme il était encore loin, son père l'aperçut et fut touché de com-

1. Cf. Jülicher, *loc. cit.* On pourrait supposer que la source mettait en premier lieu la parabole des Drachmes et qu'il n'y avait d'application que pour la parabole des Brebis ; mais cette conjecture n'est pas très vraisemblable ; il est plus naturel que chaque parabole ait eu sa conclusion distincte et que le double rapport qui se remarque dans Matth. xviii, 10 et 14, corresponde à deux passages de la source, non à un seul passage, la conclusion de la parabole des Brebis, que l'évangéliste aurait exploité deux fois.

passion, et, accourant, il se jeta à son cou et l'embrassa. 21. Et le fils lui dit : « Père, j'ai péché contre le ciel et devant toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » 22. Et le père dit à ses serviteurs : « Apportez la plus belle robe et l'en revêtez, mettez-lui un anneau à la main et des souliers aux pieds ; 23. amenez aussi le veau gras et tuez-le ; et mangeons et réjouissons-nous, 24. parce que mon fils que voici était mort et il est revenu à la vie, il était perdu et il est retrouvé. » Et ils se mirent à faire réjouissance.

25. Cependant son fils aîné était aux champs, et, en revenant, comme il approchait de la maison, il entendit (un bruit) de musique et de danses, 26. et, appelant un des serviteurs, il s'informa de ce que c'était. 27. Et celui-ci lui dit : « C'est que ton frère est venu, et ton père a tué le veau gras, parce qu'il le retrouve en bonne santé. » 28. Et il se fâcha, et il ne voulait pas entrer ; et son père, étant sorti, l'en priait. 29. Et répondant, il dit à son père : « Voilà tant d'années que je te sers, et je n'ai jamais désobéi à tes ordres ; et tu ne m'as jamais donné un chevreau pour faire réjouissance avec mes amis. 30. Et lorsque ce tien fils, qui a mangé ton bien avec des courtisanes, est arrivé, tu as tué pour lui le veau gras ! » 31. Et il lui dit : « Mon enfant, tu es toujours avec moi, et tout ce que j'ai est à toi ; 32. mais il fallait faire fête et se réjouir, parce que ce tien frère était mort et qu'il vit, qu'il était perdu et qu'il est retrouvé. »

La parabole du Fils prodigue se détache des précédentes par la courte formule d'introduction : « Et il dit. » L'importance du récit justifie certainement l'ouverture d'un alinéa ; mais la reprise pourrait marquer ici, comme en d'autres endroits, le passage d'une source à une autre, ou la réunion de pièces qui étaient séparées dans le document d'où on les a extraits [1].

Il s'agit cette fois d'un père de famille qui avait deux fils [2]. Le plus jeune, pour des raisons qu'on n'a pas besoin de raconter, mais que sa conduite ultérieure laisse facilement deviner, demande à son père [3] de lui remettre sa part

1. Cf. Luc, xvi, 19, où la parabole du Riche et de Lazare vient sans introduction.

2. Cf. Matth. xxi, 28.

3. V. 12. La leçon de plusieurs ms. latins et de Sc. : « Et le plus jeune *lui* dit : Père, donne-moi, etc. », paraît venir simplement de ce qu'on a voulu éviter la répétition du mot « père ». Le même motif explique la leçon de Ss. : « Le plus jeune dit à son père : Donne-moi la part qui *me* revient de *ton* bien. »

d'héritage [1]. D'après la Loi [2], cette part devait être la moitié de celle qui était réservée à l'aîné. On ne pouvait attribuer une pareille démarche à celui-ci sans compliquer inutilement la parabole : l'aîné, pour demander sa part, aurait dû en quelque sorte renoncer à la succession principale et céder son droit d'aînesse au plus jeune. On voit, en effet, que le fonds du patrimoine familial lui est garanti, mais que le père en retient l'usufruit jusqu'à sa mort. Ce doit être pour cette cause, et non parce que le second fils, étant plus jeune, doit être censé plus étourdi, que l'aîné a reçu le rôle du sage, et le cadet celui du prodigue. En droit, le partage n'est exécuté qu'au décès du testateur ; le plus jeune fils, en réclamant la jouissance immédiate, a sollicité une faveur ; l'aîné, qui n'a rien demandé, a sa part garantie, mais il reste à l'égard du père dans la même situation qu'auparavant ; on n'est pas obligé de supposer qu'il n'a pas voulu, par piété filiale, entrer en possession du patrimoine [3]. De tels arrangements étaient dans les habitudes de ce temps, et un cadet pouvait avoir de bons motifs pour solliciter les moyens de se créer une situation indépendante.

Mais à peine le partage a-t-il été fait, que le jeune fou

1. μέρος τῆς οὐσίας ne peut désigner que la fortune du père, et il est inutile de suppléer, avec Ss. (*supr. cit.*), l'adjectif possessif.

2. Deut. xxi, 17.

3. ὁ δὲ διεῖλεν αὐτοῖς τον βίον, « il leur partagea le bien », ne signifie pas que les deux parts aient été égales et montre que la part de l'aîné a été fixée d'une façon définitive ; en pressant trop le texte, on peut lui faire dire que l'aîné a reçu sa part aussi bien que le plus jeune, et comme on ne voit pas qu'il l'ait dû rendre à son père ou qu'il l'ait provisoirement refusée, on en conclut que la dernière partie du récit, vv. 25-32, pourrait avoir été ajoutée après coup, puisque le père y est encore maître absolu dans sa maison (J. Weiss, 534). Mais l'attribution des parts peut justifier les termes employés, et il n'était pas nécessaire d'expliquer pourquoi l'aîné demeure vis-à-vis du père dans les rapports qui sont décrits à la fin de la parabole mais supposés déjà dans les vv. 22-24.

réalise promptement [1] toute [2] sa fortune, qui doit être censée consister en argent et en objets de valeur, non en immeubles, et, pour échapper à la surveillance de son père, s'en va bien loin [3]. Dans le pays où il s'est installé, il se livre à toutes sortes de débauches [4]. Le trésor emporté se vide rapidement. Bientôt le prodigue n'a plus rien. Survient une grande famine qui lui enlève jusqu'à la ressource de la mendicité [5]. Il est trop heureux qu'un habitant de la ville où il se trouve consente à le prendre pour garder un troupeau de porcs dans la banlieue [6]. Cet emploi, pour un juif, représente le dernier terme de l'humiliation. Cependant le malheureux n'a même pas l'avantage d'éviter ainsi le supplice de la faim. On accepte ses services, mais on ne les paie pas.

1. V. 13. Peut-être doit-on lire, avec D, καὶ οὐ μετὰ πολλὰς ἡμέρας (cf. Act., i, 5), au lieu de καὶ μετ' οὐ πολλὰς ἡμέρας. En tout cas, il y a là une litote pour signifier l'empressement du prodigue à mettre la main sur son avoir.

2. συναγαγὼν πάντα. Ss. ajoute sans nécessité : « ce qui lui revenait ».

3. ἀπεδήμησεν εἰς χώραν μακράν. L'emploi d'une formule analogue dans Luc, xix, 12, n'autorise pas à supposer que l'on songe à l'Italie (opinion de Holtzmann, 384). Cf. Jülicher, II, 240.

4. ζῶν ἀσώτως. Ss. Sc. ajoutent : « avec des prostituées », d'après v. 30. L'addition est inutile, mais conforme à l'esprit du texte. Le narrateur a mis ce propos hardi dans la bouche du frère mécontent et il ne donne aucun détail sur les débordements du prodigue, mais il en décrit soigneusement les résultats.

5. V. 14. Ss. : « Et quand il eut dépensé tout *son avoir*, il y eut une famine en ce pays-là. » L'ancienne Italique ne suppose pas non plus ἰσχυρά après λιμός. Ss. (et Sc.) a jugé inutile la remarque : « et il se trouva dans le besoin » ; mais l'indication n'est pas superflue, car c'est à cause de la famine que le prodigue ruiné ne peut pas vivre sur le commun ; il aurait pu le faire aisément sans cette circonstance.

6. On ne voit pas bien comment ces détails peuvent avoir rapport à la question des Gentils (Holtzmann, *loc. cit.*) ; mais on peut soupçonner que la description où entrent certains des traits plus colorés que vraisemblables (par ex. v. 16) vient en grande partie du rédacteur. V. 25. πορευθείς détermine simplement le verbe ἐκολλήθη, et ne doit pas s'entendre d'un voyage. Pour la situation du propriétaire, cf. Marc, v, 14.

Ce n'est même pas lui qui donne aux pourceaux les goussés de caroubier dont on les nourrit. Sans cela, il en prendrait pour calmer, vaille que vaille, les tourments de son estomac vide [1]. De savoir comment il se trouve empêché de prendre aux porcs quelques gousses de caroubier, et si ses compagnons auraient pu lui venir en aide, c'est ce qui importe peu au but de la parabole. Mais il faut avouer que le trait manque de vraisemblance.

Arrivé à cette extrémité, il rentre en lui-même [2], il songe, il se souvient. Un monologue représente le travail de sa pensée : là-bas, dans la maison paternelle, le dernier des mercenaires a du pain à satiété ; et lui, le fils, qui devrait manger à la table du maître, abondamment servi par les esclaves de son père, est ici mourant de faim. La situation matérielle des mercenaires, ouvriers libres pris à la journée pour aider les serviteurs de la maison, était moins bonne que celle des esclaves. Devenu mercenaire lui-même, le prodigue se compare à ceux qu'il a vus employés dans la maison paternelle. Ceux-là, du moins, ont du pain [3]. Il faut partir [4], et, pour être accueilli, se reconnaître coupable, demander pardon. Mais cet aveu, imposé

1. V. 16. καὶ ἐπεθύμει γεμίσαι τὴν κοιλίαν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν κερατίων. La leçon autorisée par Ss. Ital. et la plupart des mss. onciaux, paraît préférable à la leçon de ℵ B D L, ἐπεθύμει χορτασθῆναι ἐκ τῶν κερατίων. Celle-ci paraît être une atténuation de l'autre (cf. Luc, xvi, 21). La crudité de l'expression donne à entendre que le malheureux n'a plus aucune délicatesse de goût et ne voudrait qu'assouvir sa faim. B. Weiss, 532.

2. V. 17. εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών ne signifie pas que le prodigue se repent, mais qu'il reprend possession de sa raison (cf. Act. xii, 11).

3. Les pains que les mercenaires ont à leur disposition contrastent avec les gousses de caroubier qui sont refusées au prodigue.

4. V. 18. ἀναστὰς πορεύσομαι exprime cette résolution, le participe n'ayant pas de signification distincte (cf. *supr.* p. 341, n. 6) ; il n'y a pas là d'allusion à la distance, ni à la faute commise, d'autant que celle-ci n'a pas consisté dans le voyage et l'éloignement, mais dans la débauche et le gaspillage du bien paternel.

par la nécessité, n'est-il pas réclamé aussi par la justice ? Le pauvre égaré comprend non seulement la folie mais l'indignité de sa conduite. En quittant sa famille et son pays pour se livrer à une vie désordonnée, il a plongé son père [1] dans la douleur et il a offensé Dieu [2]. Il ne demandera pas qu'on oublie ses fautes ; il se déclarera prêt à les expier. Son père ne refusera pas de le prendre à gages et de le traiter comme un étranger que l'on paie selon son travail. En disant qu'il ne mérite plus d'être appelé fils, il confesse qu'il n'a plus le droit d'être traité comme tel [3].

Dans cette pensée il s'en va. Le voilà qui arrive à une certaine distance de la maison paternelle, et son père, qui l'aperçoit de loin, le reconnaît. Peut-être, au dernier moment, n'aurait-il pas osé approcher de ce père dont il a si mal reconnu l'affection. Mais le père lui-même accourt au-devant de lui, se jette à son cou, l'embrasse. Le fils commence sa confession : « Père, dit-il, j'ai péché contre le ciel et contre toi ; je ne suis plus digne d'être appelé ton fils. » Mais il n'ajoute pas les paroles qu'il se proposait de dire encore : « Traite-moi comme un de tes mercenaires [4] », non sans doute parce que l'accueil paternel lui

1. Dans la prière projetée, v. 18, et répétée v. 21, le mot « père » n'est pas employé pour justifier la demande du fils ; il exprime simplement l'amour filial.

2. V. 18 et v. 21 : « le ciel » représente Dieu, ce qui exclut l'identification du père du prodigue avec le Père céleste. Les formules εἰς τὸν οὐρανόν, ἐνώπιόν σου ne marquent pas une différence dans le péché ; peut-être y a-t-il dans la seconde une nuance de respect (cf. *supr.* p. 333, n. 5), mais elle s'emploie en parlant des hommes (cf. I Sam, xx, 1, Sept.). « Devant toi » ne peut signifier ici : « à tes yeux, selon ton jugement ».

3. V. 19. ποίησόν με ὡς ἕνα τῶν μισθίων σου ne laisse pas entendre que le fils ne pourra pas être vraiment un mercenaire, mais indique seulement où vont les désirs du repenti. Jülicher, II, 349.

4. Les mss. ℵ B D les ajoutent, d'après le v. 19 ; mais ce n'est pas sans raison que Luc les a omises ; elles sonneraient faux en cet endroit.

promet bien davantage [1], mais parce qu'il en est tout confus et s'arrête à l'aveu de sa faute, n'osant exprimer aucun désir [2]. Le père, d'ailleurs, ne lui laisse pas le temps de les prononcer. Il a trop grande pitié de ce mendiant déguenillé qui est son enfant. Tous les esclaves, qu'on doit supposer être venus sur les pas du père, sont mis en mouvement pour le fils. Ce n'est pas assez de lui donner une tenue convenable. On va fêter son retour que le père semble avoir attendu impatiemment, bien qu'il y comptât si peu. Qu'on aille vite [3] chercher dans le coffre aux habits la plus belle robe : le texte dit « la première », c'est-à-dire la plus précieuse, non *son* ancienne robe [4], et l'on sait d'ailleurs qu'il avait eu soin d'emporter tout ce qu'il avait ; qu'on le revête de cette robe de fête et qu'on lui donne aussi un anneau, des souliers, comme il sied à un fils de bonne maison. Et ce n'est pas assez dire, car le prodigue n'est pas seulement traité en fils, mais en hôte de distinction. Il y a un veau gras à l'étable : qu'on le tue promptement [5]. Peut-on trouver meilleure

1. Augustin, Bède, Maldonat (qui admet que la demande a pu être répétée bien que l'évangéliste ne le dise pas), beaucoup de modernes.

2. Jülicher, II, 350.

3. V. 22. Plusieurs témoins omettent ταχύ devant ἐξενέγκατε, peut-être parce que, entendant ce passage allégoriquement, on ne pensait pas que le péché dût être si vite pardonné (Jülicher, *loc. cit.*).

4. Interprétation chère à la tradition catholique, parce qu'on y voyait la restitution de l'innocence et de la grâce (cf. *Conc. Trid.*, *De justif.*, cap. iv, fin.). « Quae allegoria non satis convenit cum sensu literali..... Haec omnia quae hoc versu dicuntur, nihil mihi aliud significant, quam adolescentem illum in filii locum a patre repositum fuisse, ideoque servis imperatur, ut illi asservirent, ut vestirent, calcearentque et annulo insuper adornarent. Vestirent autem non qualibet veste, sed stola, id est talari toga, quae non servorum, sed nobilium habitus erat atque pretiosissima. » Maldonat, II, 265. L'explication allégorique est développée dans les *Const. apost.*, II. 41 (Resch, III, 425-427), où le mot ἀρχαία prend la place de πρώτη.

5. « Vitulum saginatum ipsum Christum omnes omnino auctores interpretantur... (Sententia) literalis, opinor, non est. » Maldonat, II, 267.

occasion de festin et de réjouissances ? L'enfant qui était mort est ressuscité ; il était perdu et le voilà retrouvé.

Le père expose les raisons de sa joie, comme ont fait l'homme aux cent brebis et la femme aux dix drachmes ; mais parce que la circonstance est plus importante, il emploie des termes plus solennels. Les deux épithètes « mort » et « perdu » sont à expliquer l'une par l'autre ; le fils était mort parce qu'il était perdu pour son père, non pas précisément en tant qu'il était tombé dans le péché ; il était mort pour les siens, descendu au dernier degré de la misère et de l'ignominie ; il vit maintenant puisqu'il est retrouvé, puisqu'il est revenu, puisqu'il regrette le passé. Le père parle selon sa qualité, non pas en juge des consciences, et moins encore en théologien. Il est vrai cependant que l'évangéliste a dû choisir les mots en vue de l'application religieuse et morale [1].

Si la parabole finissait en cet endroit, elle serait exactement parallèle aux deux précédentes, mais elle contient une seconde partie qui ramène avec intention la conclusion de la première.

Le repas était commencé [2] lorsque le frère aîné, qui était aux champs, selon sa coutume, revint de son travail. On voit que la famille n'est pas censée de très haute condition. Le père avait un bien qu'il exploitait avec son fils et ses esclaves. Comme le fils approchait de la maison, il entend le bruit de la fête. La musique et les danses étaient l'accompagnement obligé d'un grand festin. Le père de famille

1. Jülicher, II, 353. Il est possible que, dans le récit primitif, le père ait dit simplement : « Il était mort et il est ressuscité », et qu'on ait ajouté ensuite, pour l'harmonie avec les deux paraboles précédentes : « il était perdu et il est retrouvé » (J. Weiss, 527).

2. V. 24. καὶ ἤρξαντο εὐφραίνεσθαι n'est pas la conclusion de la première partie, mais le commencement de la seconde, le fond préparé pour la scène qu'on va décrire ; et si la seconde partie était surajoutée, ce trait serait la transition ménagée entre la parabole primitive et l'appendice. Il a presque l'apparence d'une suture artificielle (cf. xvi, 26).

s'était procuré un orchestre et des danseuses, afin de récréer ses convives pendant le repas. Le fils, avant d'entrer, veut savoir la cause de ce tapage inaccoutumé où il hésite á se risquer. Si l'on reçoit un grand personnage que l'on n'attendait pas, il n'est pas lui-même en costume présentable ; il a donc besoin de s'informer. Il appelle [1] un serviteur qui le met au courant : son frère est revenu bien portant ; son père en a été si heureux qu'il a fait tuer le veau gras ; voilà pourquoi il y a grande fête au logis. L'esclave dit ce qui est arrivé, il ne se permet pas de juger la conduite du père ni de rappeler l'état du prodigue à son retour. Mais l'aîné se révolte : une fête pour ce misérable qui n'a pas craint d'abandonner sa famille, qui a mangé tout son bien ! En vérité, il n'y a pas de quoi lui faire tant d'honneur. Et dans sa colère l'aîné ne veut pas entrer.

Le père, averti, vient le trouver dehors et l'invite [2] à prendre part aux réjouissances. Il résiste, et une pointe de jalousie se trahit dans le vif reproche qu'il oppose aux prières qui lui sont faites. Depuis de longues années il sert [3] fidèlement son père et ne lui a donné en aucune occasion le moindre sujet de mécontentement ; il n'en a jamais été récompensé ; on aurait pourtant bien pu lui laisser prendre de temps en temps un chevreau qu'il aurait mangé avec les jeunes gens de son âge. Aujourd'hui ce beau fils (l'aîné a soin de ne pas l'appeler son frère), qui a gaspillé honteusement le bien de son père dans les mauvais lieux, s'est avisé de revenir, et on le

1. V. 26. Au lieu de τί ἄν εἴη ταῦτα, le ms. D lit τί θέλει τοῦτο εἶναι (cf. Act. II. 12).

2. V. 28. παρεκάλει αὐτόν ne signifie pas « il le consolait », ou « il l'apaisait », mais « il l'invitait » à faire ce qu'on vient de dire que le fils ne voulait pas, c'est-à-dire à « entrer » (cf. Luc, VIII, 4 ; VIII, 41).

3. Cf. Gen. XXXI, 41. L'expression δουλεύω σοι atteste le respect et non l'esprit mercenaire du fils aîné. Le témoignage de fidélité qu'il se rend ne marque pas d'orgueil.

traite comme un prince [1]. Ce serait à regretter de n'avoir pas fait comme lui. Inutile de se demander où l'aîné a pu être renseigné sur les désordres de son frère ; il a pu l'être par la renommée, par des gens venus du pays où était le prodigue. Le père ne réprimande pas son fils pour l'amertume et l'injustice de ces propos, mais il lui représente avec douceur et affection le véritable état des choses : n'est-il pas l'héritier, celui à qui revient tout le patrimoine ; peut-on avoir à lui donner quelque chose, puisque tout lui appartient, et faut-il qu'il porte envie au pauvre vagabond qui n'a plus rien ? Si l'on se réjouit maintenant, c'est parce que le malheureux égaré, qui est son frère [2], a été amené à résipiscence ; un père ne pouvait être insensible au retour de son fils ; il a fait ce qu'il fallait [3] en pareille circonstance, et le frère aussi, dont l'attitude contraste si douloureusement avec celle du père, doit prendre part à cette joie. Jamais l'aîné, sans doute, n'a été l'objet de pareille fête, mais c'est qu'il n'a pas été perdu.

On rejoint ainsi la conclusion des deux paraboles précédentes. Comme tout se rapporte à la joie causée au père de famille par le retour du fils prodigue, l'histoire n'est pas continuée ; on s'abstient de dire si le fils aîné se rendit ou non à l'invitation de son père, et si le second répara dans une vie exemplaire les désordres de son passé. L'application du récit n'est pas indiquée, mais elle va de soi : tout le chapitre, dans la pensée de l'évangéliste, tend à justifier Jésus d'assembler les publicains et les pécheurs, parce qu'il y a grande joie au ciel pour leur conversion ;

1. L'aîné parle du veau gras parce que le serviteur en a parlé ; il se plaindrait aussi bien qu'on ait mis la belle robe à son frère, s'il était instruit de ce détail. Jülicher, II, 355.

2. V. 32, ὁ ἀδελφός σου οὗτος répond à ὁ υἱός σου οὗτος, v. 30.

3. Il n'y a pas lieu de suppléer « toi » ou « nous » après « il fallait » : la réjouissance était obligatoire ; c'est pourquoi le père est justifié de l'avoir voulue et le fils invité à s'y associer.

la parabole du Prodigue fait ressortir encore mieux cette conclusion que celles de la Brebis et de la Drachme perdues. Reste à savoir néanmoins si telle est l'intention primitive du récit.

L'unité de cette histoire a été contestée. Il est vrai que la parabole aurait un sens complet si elle se terminait à la réconciliation du père avec le prodigue, avant le retour du fils aîné ; la seconde partie se détache aisément de la première et a presque l'air d'un appendice. Mais il était superflu d'attribuer deux fils au père, si l'aîné n'avait aucun rôle à jouer dans le récit ; l'économie de la narration paraît fondée sur la conduite différente des deux fils et sur l'attitude du père et de l'aîné à l'égard du plus jeune. Il ne s'agit pas de montrer seulement la bonté de Dieu à l'égard des pécheurs, mais de faire voir comment ceux qui n'ont pas failli auraient tort de la blâmer. Dieu est le père de tous les hommes ; il accueille le pécheur repentant comme un fils longtemps absent et perdu qui revient à la maison paternelle ; ses autres enfants, qui lui ont toujours été fidèles, ne doivent pas se plaindre d'une indulgence qui ne leur porte aucun préjudice, mais se réjouir plutôt de ce que leurs frères égarés sont rentrés dans la bonne voie et que la famille est complète. Ainsi la bonté de Dieu est expliquée par la première partie de la parabole et défendue au moyen de la seconde. La narration apparaît ainsi suffisamment une, dominée par une seule idée, comme elle est d'une même couleur d'un bout à l'autre.

Il n'en serait plus de même si la première partie devait illustrer les rapports de Jésus avec les pécheurs, et la seconde son attitude à l'égard des pharisiens ; dans ce cas il y aurait deux paraboles, avec une application différente pour chacune. Mais la comparaison n'associe pas le père et Jésus, le prodigue et les publicains, l'aîné et les pharisiens ; elle associe le père et Dieu, le prodigue

et le pécheur, l'aîné et le juste ; à plus forte raison ne peut-elle être tournée en une allégorie où l'on mettrait Jésus à la place du père, les publicains ou les Gentils à la place du prodigue, et les pharisiens à la place du fils aîné ; la parabole n'est pas conçue comme une justification personnelle de Jésus contre des critiques malveillants, mais bien plutôt comme une explication de ses principes : révélation de la bonté divine, adressée à des auditeurs habitués à considérer Dieu comme Père.

Si la seconde partie avait été imaginée après coup contre les pharisiens, on ne ferait pas dire au père que tout l'héritage appartient au fils aîné, sans que le plus jeune ait rien à y prétendre. Selon le sens naturel du récit, Jésus combat plutôt les scrupules de ses disciples que les objections de ses adversaires [1]. On n'a pas le droit d'alléguer le préambule de Luc, déduit des paraboles par conjecture, comme un témoignage historique sur la circonstance où elles ont été prononcées. Les deux premières paraboles, considérées en elles-mêmes, ne sont pas non plus une apologie du Sauveur : elles montrent la joie que Dieu ressent de la conversion des pécheurs. Mais la recherche de la brebis ou de la drachme perdue y est un élément essentiel, tandis que le père du Prodigue attend simplement son retour. La parabole du prodigue n'enchérit pas sur les autres [2], et bien que l'idée dominante soit la même, on peut croire que non seulement elles n'a pas été dite dans la même occasion, mais que le groupement des trois paraboles vient de l'évangéliste [3].

1. Jülicher, II, 363.

2. Le rapport des chiffres, cent brebis dont une égarée, dix drachmes dont une perdue, deux fils, dont un prodigue et débauché, n'a aucune signification pour l'objet des paraboles.

3. La conjecture de Resch, III, 431, pour restituer à la parabole du Prodigue une conclusion analogue à celle des deux autres est au moins inutile.

Le premier Évangile [1] contient une petite parabole où l'on met pareillement en scène un père et deux fils ; mais la ressemblance s'arrête au choix des personnages et ne s'étend pas à la matière du récit, ni même à son application, où les pharisiens et les publicains sont mentionnés, comme dans le préambule de Luc. La parabole de Matthieu est expressément dirigée contre les pharisiens. On peut croire que le Sauveur, à deux époques différentes, a repris le même cadre parabolique, en changeant l'action des personnages et la pointe du récit. Il semble que Luc, ou l'auteur dont il dépend, ait connu la parabole du premier Évangile, et, pour ne pas faire double emploi avec l'histoire du Prodigue selon le sens qu'il lui attribuait, se soit contenté d'en transporter la conclusion dans un discours où elle n'est certainement pas à sa place [2]. Pour le fond, l'analogie de la parabole du Prodigue avec celle des Ouvriers de la vigne [3] serait moins éloignée ; mais le rôle du prodigue est autre que celui des ouvriers de la dernière heure.

De tout temps et jusqu'à nos jours, les commentateurs ont été enclins à transformer en allégorie la parabole du Fils prodigue. Il ne semble pas que Luc lui-même ait déjà vu dans le fils aîné la figure du peuple juif et dans le fils prodigue les Gentils. Bien que les applications morales se présentent d'elle-mêmes au lecteur et que peu de pages évangéliques soient aussi riches d'enseignements, le récit, dans la forme où il nous a été transmis par la tradition, n'a rien d'allégorique. Aucune interprétation symbolique ne peut se soutenir d'un bout à l'autre de la narration ni être considérée comme répondant à la pensée de Jésus. Le nombre des fils est

1. Matth. xxi, 28-32.
2. Luc, vii, 29-30. Cf. *supr.* p. 40.
3. Matth. xx, 1-16.

indifférent à l'application de la parabole : c'est le prodigue qui est le personnage principal, et l'aîné sert pour le contraste ; la multiplication des frères ne pouvait que diminuer l'intérêt de l'histoire en la compliquant, sans aucun profit pour la leçon morale. Rebelle à l'allégorie, la parabole du Prodigue, tout comme celle de la Brebis perdue, ne fournit rien aux doctrines de la théologie systématique sur la justification [1].

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. Cf. JÜLICHER, II, 344-345.

RECHERCHES SUR
STEFANO COLONNA

PRÉVÔT DU CHAPITRE DE SAINT-OMER
CARDINAL D'URBAIN VI ET CORRESPONDANT DE PÉTRARQUE

On sait par les textes historiques l'importance considérable que prirent les Italiens en France aux XIIIe et XIVe siècles. Le souvenir de puissants ministres, d'un chancelier de l'Université de Paris, pour citer ceux-là seulement, nous montre, en même temps que la renommée des banquiers célèbres et des marchands des foires de Champagne et de Brie, quelle place éminente étaient arrivés à occuper les « Lombars » dans notre pays. Les poètes français du moyen âge ne se sont pas fait faute de les montrer âpres au gain, toujours « convoiteux ». Même, les bénéfices ecclésiastiques, abbayes, évêchés, collégiales ne se trouvaient pas à l'abri de leur intelligente ambition. Les riches commerçants venaient de par delà les Alpes traiter des affaires jusqu'en Flandre et en Artois ; et on rencontre là aussi, dans les cartulaires, un Baldi de Sienne, par exemple, chanoine de Notre-Dame de Valenciennes [1], un Pierre d'Albano, official de la Morinie [2], un Jean d'Anagni, chanoine de Saint-Pierre de Lille [3] et tant d'autres figurant personnellement dans nombre d'actes. Leonardo Bruni pourra un peu plus tard se plaindre [4] de l'avidité intolérable

1. *Cartulaire de Saint-Bertin*, éd. Haigneré, n° 1293.
2. *Ibid.*, n° 1077.
3. *Cartulaire de Saint-Pierre de Lille*, éd. Hautcœur, t. II, p. 594.
4. Leonardus Aretinus, *Historiae florentinae* (année 1375).

des clercs français fixés en Italie : les Lombards n'en montraient pas moins en France ; ils étaient mêlés tous les jours à la vie commerciale comme à la vie religieuse des provinces les plus éloignées.

Ce n'étaient pas seulement, comme il semblerait naturel, des gens d'humble origine ou d'aventureuse humeur qui venaient ainsi rechercher en France de lointains bénéfices : tout au contraire, des charges souvent fort modestes, soumises même à une résidence assez sévère étaient remplies par des Italiens de haute origine. Deux personnages portant le nom de Visconti ne dédaignèrent pas de venir en personne, comme simples chanoines, résider aux extrêmes limites de la Morinie [1]. En dirons-nous autant de la terrible et toute puissante lignée romaine des Colonna qui faisait trembler le pape et l'empereur ? Quelques-uns de ses membres, assurément, occupèrent dans l'Église de France une place importante ou glorieuse, tel Egidio, le fameux archevêque de Bourges, ou encore Landolfo et Giovanni Colonna, dont l'œuvre historique fut méditée au chapitre de Chartres [2]. Mais, avouons-le, les églises françaises ne connurent la plupart d'entre eux que pour leur servir des revenus. Les papes gratifiaient la noble famille de canonicats et de prébendes, comme de titres de rentes, tant au Nord qu'au Midi. Il se souciait peu de la *cura animarum*, ce Francesco Colonna qui, tout en étant chanoine du Latran, l'était aussi de Sens et de Furnes au diocèse de Thérouane, en même temps qu'il occupait le décanat de Bray en Bourgogne [3]. On peut citer

1. Albericus de Vicecomitibus, lieutenant du doyen (*Arch. du chapitre de Saint-Omer*, G 349), mort en 1364 (*ibid.* G 350, fol. 35) ; Bonifacius de Vicecomitibus (*Cartul. de Saint-Bertin*, éd. Haigneré, n° 1349).

2. Cf. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge* (Paris, 1895), Bibliogr., p. 405.

3. Jean XXII, *Lettres communes* (Éd. Mollat), n° 6661.

encore Giovanni Colonna, le futur cardinal, qui, archidiacre du Latran, possédait une prébende à Thérouane, la prévôté d'Aire, au même diocèse, et un canonicat à Tournai [1].

Et, cependant, il arriva que ces « protonobilissimi » durent accepter des situations obscures, obligeant à des résidences souvent prolongées, et cela jusque dans l'extrême Nord de la France. Ainsi un R. Colonna fut chanoine d'Arras et résida [2] ; Matteo Colonna [3], ce personnage si intéressant, qui lutta en faveur de Boniface VIII contre sa propre famille, eut la prévôté de Saint-Omer et a laissé les traces d'une administration très personnelle aux archives de son église.

Nous rencontrons enfin Stefano Colonna, proche parent de Matteo, installé dans cette même charge, modeste en somme, et, comme nous le verrons, de revenus limités. On pourra trouver quelque intérêt, croyons-nous, à suivre dans certains détails les relations de ce Romain ambitieux, oncle et arrière-neveu de papes, avec la lointaine collégiale artésienne. Ajoutons qu'un titre éminent nous désigne et nous recommande Stefano Colonna : il fut correspondant et ami de Pétrarque. Il nous est permis d'espérer que nos recherches aideront les érudits à ajouter quelques notes aux marges de l'Épistolaire.

1. *Registres de Clément V*, n° 1522 ; *Cartulaire de Thérouane*, éd. Duchet et Giry, p. 322. On pourrait donner des listes de noms à la suite de ceux-ci. Cf. Berlière, *Louis Sanctus de Beeringen*. Institut historique belge de Rome, 1905.

2. *Cartulaire de Thérouane*, n° 212.

3. *Gallia christiana*, t. III, c. 473. C'est à lui qu'est donné le titre de *protonobilissimus*, dans des lettres pontificales indiquées ap. Clerval, *op. cit.*, p. 408.

I

Giacomo Colonna, dit Sciarra, l'auteur de l'attentat d'Anagni, fut père de Pietro, dit Sciarretta, nommé à plusieurs reprises sénateur de Rome [1]. Les fils de celui-ci, Agapito et Stefano [2], embrassèrent tous deux la carrière ecclésiastique. Agapito, cependant, ne s'y était pas destiné dès la jeunesse ; il semble en effet à peu près certain aujourd'hui qu'il contracta un très légitime mariage, duquel naquit Odone, le futur pape Martin V. Entré, par suite, assez tardivement dans les ordres, Agapito n'en occupa pas moins de hautes situations ; des missions diplomatiques, des dignités importantes lui furent attribuées : évêque de Brescia, d'Ascoli, de Lisbonne enfin, il n'échangea sa mitre que contre les insignes cardinalices [3].

Moins brillante certes et pourvue d'honneurs moins nombreux fut la carrière de l'autre petit-fils de Sciarra, celui qui fait l'objet de cette étude. Après avoir grandi au milieu des troubles qui agitèrent Rome au début du XIVe siècle, Stefano que l'on surnommait Stefanuccio, entra

1. Vitali, *Storia diplomatica de'Senatori di Roma*, t. I, p. 273, 274, 280, 282.

2. Theiner, *Codex diplomaticus dominii temporalis S. Sedis*, t. II, nos 208 et 486. Fracassetti, dans sa note à la lettre *Fam.* XX, 8 de Pétrarque, Litta (*Famiglie celebri italiane*), Coppi (*Memorie Colonnesi*, p. 109), et d'autres, indiquent bien cette parenté entre Stefano et Agapito ; les renseignements fournis par ces estimables auteurs ont cependant toujours besoin de contrôle ; nous sommes parvenus, croyons-nous, à établir l'exactitude de leurs affirmations (Voir plus loin).

3. Nommé cardinal par Urbain VI, en septembre 1378, il devait mourir peu après. Cf. Ughelli, *Italia sacra*, t. I, c. 467 ; t. IV, c. 554 ; Ciacconius, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum et S. R. E. Cardinalium*, Rome, 1677, t. II, c. 640 ; Fracassetti, *loc. cit.* ; Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, éd. 1693, t. I, c. 1246, etc.

tout jeune dans les ordres. C'est là le seul détail précis que nous sachions sur le début de sa vie ; nous le devons à Pétrarque. Dès alors, en effet, commence à naître l'amitié, sereine à tout prendre, qui, malgré ses orages, devait unir ces deux hommes pendant si longtemps [1].

Mais, à côté de cette modeste certitude, plusieurs historiens nous ont habitués à ajouter un trait brillant qui distinguerait l'obscure jeunesse de Stefano. Ne dit-on pas en effet qu'il fut le héros de la bataille de Castel-Cesario en 1333 ? Il va falloir retirer à notre Stefano l'honneur de ce beau fait d'armes, malgré la grande autorité de ceux [2] qui le lui ont trop libéralement attribué : à la considérer de près, cette unique gloire, comme nous allons le voir, disparaît tout entière.

Depuis le début du XIVe siècle, les luttes séculaires entre Orsini et Colonna avaient pris un caractère de violence, que la papauté essayait en vain d'atténuer. Jean XXII, à grand'peine et grâce à la subtile persévérance de son légat, réussissait un jour à faire signer une trêve aux adversaires. Mais ceux-ci la supportèrent avec une telle impatience [3] qu'avant même son expiration, ils en vinrent de nouveau aux mains. Le 22 mai 1333, Bertoldo Orsini et son frère Francesco périrent avec beaucoup des leurs à

1. M. Henry Cochin a exposé dans une *note sur Stefano Colonna* (*Bulletin... de la Société des Antiquaires de la Morinie*, 1887) le contenu des lettres adressées par Pétrarque à St. C. en même temps qu'il en discutait les dates. Nous sommes dispensés par là de revenir sur cette question. Ces lettres sont les suivantes : *Fam.*, XV, 7 ; XX, 11 ; *Var.*, 52.

2. La certitude que nous croyons avoir à ce sujet pourrait nous dispenser de rapporter des événements qui, selon nous, n'intéressent en rien St. C., n'était la très grande autorité de Giovanni Villani (l. X, c. 222), en contradiction de laquelle il est seulement possible de se prononcer devant un bref exposé des faits mêmes.

3. [De Sade], *Mémoires pour la vie de François Pétrarque*, t. I, p. 223 et suiv.

Castel-Cesario (ou Cesano [1]) dans une embuscade. Le vainqueur fut Stefano Colonna. Giovanni Villani prétend que les sauvages montagnes voisines du lac de Bracciano avaient servi à Stefano pour surprendre traîtreusement ses adversaires et que ceux-ci, malgré leur courage, périrent écrasés par le nombre. Pétrarque, au contraire, dans la première lettre qu'il adressa au vainqueur [2], nous montre sous un jour plus favorable la conduite de celui-ci : si nous l'en croyons, la valeur seule du Colonna lui aurait permis de sortir à son avantage d'un guet-apens dressé par les Orsini. Peu importent, d'ailleurs, ces différentes versions données d'un événement dont le résultat reste le même, selon les uns et les autres. Le succès des Colonna fut d'ailleurs de très brève durée. Le cardinal Giovanni Gaetano Orsini, arrivé en hâte, mit à sac plusieurs terres appartenant aux ennemis de ses neveux. Un ordre de Jean XXII mandant au cardinal de regagner sans tarder sa légation de Toscane réussit seul à sauver d'une ruine complète Stefano, assiégé à Rome dans son propre palais.

L'aventure de Castel-Cesario fut célèbre. On a pu croire un moment que la fameuse Canzone *Spirto gentil* était adressée par Pétrarque au vainqueur [3]. A lui en tous cas est destinée l'admirable sonnet *Vinse Anibal* ainsi que deux au moins des *Epistolae familiares* [4] : et, malgré cela, l'identité de ce Stefano a été fixée d'une façon erronée par bon nombre d'auteurs.

1. A 20 milles de Rome, non loin de la via Claudia. Cf. Nibby. *Analisi... della carta de' dintorni di Roma*, t. I (Rome, 1837), p. 466.

2. *Fam.*, III, 3.

3. Parmi les personnages qui ont été proposés comme destinataires de cette chanson, il faut avouer que Stefano Colonna n'a jamais été le « favori » : les récentes discussions prouvent que ses chances diminuent encore. Nous ne pouvons d'ailleurs songer ici à discuter cette question sur laquelle il existe toute une littérature (Cf. E. Calvi, *Bibliografia analitica Petrarchesca*, Roma 1904).

4. *Fam.*, III, 3 ; III, 4.

G. Villani, et à sa suite Rinaldi et Muratori [1] se prononcent pour le descendant de Sciarra, celui qui nous occupe ici, « Stephanuccio figliuolo di Sciarra della Colonna [2] ». Fracassetti adopte cette opinion et reconnaît dans le vainqueur de Castel-Cesario celui qui sera prévôt de Saint-Omer.

Malgré l'unanimité de tant d'historiens, cette assertion nous avait dès l'abord semblé attaquable, par ce fait que nous avons vu notre Stefano entrer fort jeune dans les ordres. Qu'un clerc ait pris une part même active à une guerre d'embuscades, il n'y avait là cependant rien d'assez anormal pour faire rejeter un ensemble de si solides autorités. Mais, sans rester dans le domaine des hypothèses, la certitude naît, semble-t-il, de l'une même des lettres adressées par Pétrarque au vainqueur des Orsini : Pétrarque y nomme, en passant, le père de son correspondant : « Ton père magnanime, lui dit-il, Stefano le vieux [3] ». Or, si dans la généalogie très confuse de la famille Colonna au XIVe siècle, une descendance nous est connue avec certitude, étant attestée non seulement par Litta, mais encore

1. G. Villani, *loc. cit.*; Rinaldi, *Annales ecclesiastici* (Éd. Mansi), t. XXIV, p. 558; Muratori, *Annali d'Italia*, Venise, 1833, t. XIV, p. 269; Fracassetti, *Adnotationes*, p. 53 et suiv.; Litta, *op. cit.* Ce dernier auteur est tellement persuadé de cette identification, qu'il en part pour doter notre Stefano d'un caractère très cruel! Parmi les plus récents et les plus autorisés éditeurs des œuvres poétiques de Pétrarque, M. Mestica (*Le rime di F. P.*, Firenze, 1896, p. 147) ne se préoccupe pas de discuter le destinataire du sonnet *Vinse Annibal*. M. Carducci (Firenze, 1899, p. 146) ne prend pas parti. De Sade (*op. cit.*, t. I, p. 223-224) a bien vu la difficulté, mais hésite à se prononcer contre Villani.

2. La mention de la descendance de Sciarra nous autorise seule à affirmer que c'est bien de notre Stefano que Villani entendait parler. Le surnom de Stefanuccio n'aurait rien de distinctif, semble-t-il. Ainsi nous trouvons en 1318 un autre « Stephanutius filius Stephani de Columna » (*Lettres communes de Jean XXII*, n° 7147).

3. « ...nuntium Stephani senioris, magnanimi patris tui » (*Fam.* III, 4).

et surtout par des documents contemporains [1], c'est bien celle-ci : Stefano Colonna, dit le Vieux (frère de Sciarra) avait pour fils un autre Stefano qui devait mourir des mains du tribun de Rome, à la Porta San-Lorenzo en 1357. Il en résulte avec une grande évidence, selon nous, que la victime de 1357 et le vainqueur de 1333 sont une seule et même personne, et qu'en tous cas, il ne peut être question d'identifier le héros de Castel-Cesario avec le futur prévôt de Saint-Omer. Par suite, nous sommes obligé de rejeter, non seulement l'unique trait intéressant, mais encore le seul renseignement quelconque que nous ayons pu connaître sur la jeunesse de notre Stefano.

II

La vérité est moins glorieuse et plus ordinaire. Le vainqueur supposé de l'*Orsa rabbiosa* fut attaché, à une date que nous ne pouvons préciser, à la curie pontificale et nommé protonotaire apostolique. A ce titre s'ajouta pour lui, en 1350, celui de prévôt du chapitre de Saint-Omer, au diocèse de Thérouane, par suite de la renonciation que fit spontanément le bénéficiaire de cette charge [2].

Ce prédécesseur immédiat de Stefano, Niccolo Capocci, romain aussi, lui était en outre attaché par plusieurs liens de parenté, qu'avaient pu resserrer encore des idées politiques communes : il semble certain que Capocci accompagnait Giacomo Colonna lorsque celui-ci, avec l'audace que l'on connaît, afficha aux portes de l'église Saint-Marcel à Rome, la bulle fulminée contre l'empe-

1. Par Pétrarque lui-même en bien des endroits et dans l'Épistolaire de Cola di Rienzo, éd. Gabrielli, *passim*.
2. *Gallia christiana*, t. III, col. 473.

reur [1]. Tous ces faits suffisent assurément à rendre très vraisemblable la renonciation volontaire de la prévôté de Saint-Omer que, selon la *Gallia christiana*, Niccolo aurait accomplie en faveur de son cousin Stefano [2]. Capocci se trouvait d'ailleurs pourvu à ce moment de l'évêché d'Urgel, et était nommé, en 1350 même, cardinal du titre de Saint-Vital par Clément VI.

Le prédécesseur de Stefano Colonna était considéré comme un diplomate consommé. On put apprécier ses qualités pendant la légation de deux années consécutives (1356-58), qu'il exerça en France avec le cardinal Talleyrand ; ajoutons qu'il était connu aussi pour sa science comme pour sa charité. A Saint-Omer, au XVIIe siècle encore, on répétait toujours avec émotion le nom du « Cardinal d'Urgel [3] ».

1. Sur la parenté de la famille Colonna avec la famille Capocci, ainsi que sur ce fait, on peut voir l'article de M. Ugo Balzani, *Landolfo e Giovanni Colonna* (*Archivio della società romana di storia patria*, t. VIII, p. 233 et 237 n.)

2. En principe, le choix du prévôt était réservé aux chanoines qui devaient l'élire, mais, en fait, le simple « consensus canonicorum » était arrivé à suffire. (Privilège de Grégoire VII, de 1075 ; *Arch. du chap. de Saint-Omer*, cartul. G 53, f° 6 r°).

3. Ce trait nous est rapporté par le chroniqueur audomarois du XVIIe siècle, Deneuville, qui, dans son ouvrage des *Dignités de l'église de Saint-Omer*, a inséré une notice sur Capocci, comme il en a écrit une sur Stefano Colonna, à laquelle nous aurons recours. Ce livre, encore manuscrit, est en la possession des Antiquaires de la Morinie, qui nous l'ont communiqué. M. U. Chevalier a donné une bibliographie suffisante de N. Capocci (*Bio-bibliographie*, nouv. éd., t. I, c. 775). Nous y ajouterons Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter* (Stuttgard, 3e éd., 1879, t. VI, p. 670) ; Eubel, *Hierarchia catholica*, t. I, p. 18 ; sur la paix qu'il a aidé à conclure entre la France et l'Angleterre, le 23 mars 1357, Rymer, éd. 1740, t. III, p. 133. Avec sa générosité habituelle, Capocci dota une chapelle dans la collégiale de Saint-Omer (V. plusieurs pièces aux *Arch. du chap.* G 2731) ; cette chapelle, la première du transept méridional, prit le nom de chapelle *de Urgellis*. L'épitaphe de Capocci fut écrite par Coluccio Salutati (*Epistolario*, Édit. Novati, t. I, p. 94).

Stefano Colonna avait donc un lourd parallèle à soutenir. A son prédécesseur il dut peut-être de trouver au début à Saint-Omer les esprits très bien disposés en sa faveur [1] ; bien que le loyalisme français des Audomarois eût été révolté contre les Lombards par la trahison toute récente encore d'Aimeri de Pavie [2], la bonne impression laissée par le précédent prévôt, servit à dissiper le préjugé gardé contre les ultramontains. Comme nous le constaterons, on fit fête à Stefano lors de son entrée en charge. Mais sut-il profiter de ces protestations de bon augure qui lui furent faites dès l'abord ? Suivit-il les traces de Capocci ? C'est ce que nous allons voir, après avoir jeté un coup d'œil sur l'état dans lequel se trouvait le bénéfice dont Stefano Colonna eut à jouir.

III

D'après les listes de la *Gallia christiana* [3], Stefano Colonna resta prévôt de 1350 à 1379. Ces années virent dans une grande partie de la France, la guerre de Cent ans répandre les ravages avec la misère. Saint Omer était assurément, de toutes les places fortes de l'Artois, la plus menacée soit par d'onéreuses occupations françaises, soit par des tentatives anglaises, dont le voisinage de Calais rendait plus terribles et le nombre et la violence. En 1351, la banlieue de Saint-Omer, où étaient naturellement

1. Il y avait, à vrai dire, plusieurs chanoines italiens à ce moment à Saint-Omer. Ainsi Albericus de Vicecomitibus, comme nous l'avons vu, Gerardus de Benevenuteis (*sic*) de Pisa (*Arch. du chap.*, reg. G 350, *passim.*), Johannes Cessi Processi (*Ibid.*, f° 50), etc.

2. Derheims. *Histoire de la ville de Saint-Omer*, p. 177 et suiv.

3. T. III, col. 473. La première mention de St.C. comme prévôt que nous avons rencontrée aux arch. de Saint-Omer est du 11 décembre 1351 (*Arch. munic.* LXXXV, 3), la dernière du 25 avril 1373 (*Arch. du chap.*, reg. G 350, f° 100 r°).

situées les principales possessions du chapitre [1], fut saccagée par Jean de Beauchamp [2]. En 1355, le roi Jean, qui se trouvait à Saint-Omer, dut ravager lui-même tout le pays pour affamer l'armée anglaise qui le poursuivait [3]. L'année 1359 fut, s'il est possible, plus néfaste encore pour le diocèse de Thérouane en général et spécialement pour la partie limitrophe de l'Ardrésis, c'est-à-dire Saint-Omer et ses environs. Ce malheureux pays eut, dans l'espace d'un mois, à subir l'effort de deux expéditions anglaises ; la première fut celle du duc de Lancastre ; l'autre, la plus terrible, conduite par Édouard III, acheva d'épuiser la contrée : Froissart nous montre alors cette région si riche, dont l'essor allait être arrêté pour plusieurs siècles, « wuidiet de tous biens dont on devoit vivre [4] ». Un répit de quelques années ne donna pas aux Audomarois le temps de se relever ; les violences et les pillages recommencèrent. En 1369, le pays fut de nouveau livré aux flammes [5] ; en 1373, les Anglais rallumèrent l'incendie aux portes mêmes de Saint-Omer [6], pendant que « à grant fuison de gens d'armes » les Français occupaient la ville infortunée. Pour nous en tenir aux limites de la prévôté de Stefano Colonna, citons encore les pillages

1. Voir un *État des redevances* dues au chapitre, au XIVe siècle (*Arch. du chap. de Saint-Omer* G 54, petit cartulaire).

2. « Lors s'esleva la voix et le cry en Saint-Omer » (Récits d'un bourgeois de Valenciennes, éd. Kervyn de Lettenhove, p. 268). M. Émile Molinier fait, dans son *Étude sur la vie d'Arnoul d'Audrehem* (*Mém. prés. Acad. Inscr. et Belles-Lettres* B, VI, p. 24-26), un récit frappant de cette terrible expédition, qui est, pour nous, comme le don de joyeux avènement offert par les Anglais au nouveau prévôt.

3. Robert d'Avesbury, *De gestis Edwardi tertii* (Éd. Maunde Thompson), p. 428.

4. Froissart (Éd. Luce), t. V, p. 400 ; voir aussi Denifle, *La désolation des églises... en France pendant la guerre de cent ans*, t. II, p. 337 et suiv.

5. Froissart, t. VIII, p. 184 et 195.

6. Froissart, t. VIII, p. 147 et suiv. ; Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 573.

et dévastations répétées de 1377 [1]. Il faut ajouter aussi qu'en plus de ces campagnes importantes, dont le souvenir est conservé par les historiens, il ne se passait guère d'année où les guetteurs nocturnes de Saint-Omer n'aperçussent la flamme sinistre allumée sur une haute tour du château d'Eperlecques, indiquant l'approche d'une chevauchée d'Anglais [2].

Il est facile, maintenant, d'expliquer, par ce bref exposé, l'amoindrissement extrême qu'eurent à subir les revenus du chapitre [3] pendant la prévôté de Stefano Colonna. Mais il est permis de se demander si ce fut seulement de ces épreuves pécuniaires que Stefano eut à ressentir le contre coup. On serait certes tenté de croire que les malheurs extraordinaires subis par Saint-Omer ne pouvaient affecter notre prévôt autrement que par une diminution des fruits de sa charge ainsi qu'une certaine irrégularité dans leur production. Cette prévôté n'était-elle pas une simple rente que le pape attribuait au membre de l'une des plus puissantes familles de Rome?

Remarquons en effet que si, par plusieurs constitutions apostoliques, la résidence était imposée aux prévôts de

1. Denifle, *op. cit.*, t. II, p. 585. Nous nous sommes reporté aussi au résumé très documenté que fait le même auteur (*ibid.*, p. 717 et suiv.) des épreuves subies par le diocèse de Thérouane entre 1347 et 1380.

2. Richard, *Inventaire sommaire des Archives du Pas-de-Calais*, A, 742.

3. Voici les considérants d'un acte capitulaire de 1379, qui aurait pu être indiqué au P. Denifle; on y voit que Saint-Omer n'avait pas été plus épargné par les maladies que par la guerre : « Li capitules de l'église de Saint Aumer..... considérans les grans damages, exilz, depers et arsins que nous avons eu et soustenu en tamps passé, tant par les guerres publiques de roys de France et de Engletere qui ont esté grant tamps ci et sont encore ad présent en ces parties, comme par les pestilenches et mortalités de gens, lesquelles ont esté grant tamps et sont encore, de jour en jour les biens, manoirs et pluiseurs édifices touchans a nous et a notre dite église ayent esté exilliet, art et gasté..... » (*Arch. du chap. de Saint-Omer*, G 350, f° 146 r°).

la collégiale de Saint-Omer [1], cette règle comportait une exception : dans le cas où le prévôt se trouvait être en même temps membre de la curie pontificale, le pape le dispensait, *ipso facto*, de toutes les obligations inhérentes à sa prévôté et lui permettait de se décharger entièrement de ses devoirs administratifs aux mains d'un vicaire [2].

Ajoutons que Pétrarque dans une lettre [3] nous dit que son ami demeurait à Avignon.

On pourrait donc se croire fondé à penser que jamais Stefano Colonna ne fit le long voyage aux extrêmes limites de la Morinie.

Les anciennes archives capitulaires de Saint-Omer, en nous fournissant quelques pièces inédites, ne permettent certes pas d'affirmer que Stefano Colonna ait jamais fait de résidences prolongées en sa collégiale. Mais, du moins, il sera possible de prouver, d'une façon absolument péremptoire, qu'à trois reprises, sinon plus, il eut le réel mérite d'y séjourner quelque temps [4]. Nous

1. De plus, le prévôt de Saint-Omer doit être prêtre ; s'il ne l'est pas à son entrée en charge « infra annum ad sacerdotium promovebitur » (Statuts de la collégiale promulgués sous la prévôté de P. de Collomedio en 1227, *Arch. du chap.*, G 338). Nous apprenons donc avec certitude que St. C. fut prêtre.

2. Voir les constitutions capitulaires de 1227 (*Arch. du chap.*, G 338) et la bulle de Grégoire IX de la même année (*Arch. du chap.*, G 382) ; voir aussi dans le même sens une bulle de Grégoire XI de 1372 (Cocquelines, *Bullarium*, t. II, p. II, p. 335), dans laquelle le pape ordonne aux bénéficiers de résider habituellement au lieu de leurs bénéfices, à la seule exception de ceux « quos ad nostra et Romanæ ecclesiæ retinemus obsequia ». Cf. Thomassin, *Anc. et nouv. discipline de l'église*, Bar-le-Duc, t. V (1866), p. 350 et suiv.

3. *Fam.*, XV, 7.

4. Stefano avait du mérite, certes, à effectuer des visites dans son bénéfice, puisqu'il était dispensé de tout devoir de cette espèce par les constitutions citées plus haut ; remarquons aussi que ses successeurs, sans être titulaires d'aucune fonction auprès du pape, en prirent beaucoup plus à leur aise et ne se préoccupèrent en aucune façon de leur

ferons remarquer les raisons que nous avons de le croire, à mesure que nous étudierons le contenu des pièces où ces motifs se trouvent. Comme on le verra, il est deux de ces visites que nous ne pourrons dater avec précision : la première, qui eut lieu entre 1350 et 1360, et la seconde vers 1364. Nous connaissons l'époque exacte de la troisième seule : elle est comprise dans l'année 1367. Nous commencerons donc par cette dernière, afin de donner plus de précision à notre récit. Autour de ce point central, nous allons exposer l'histoire des rapports qu'entretint le prévôt avec son église et la ville où elle se trouvait ; certains épisodes seront peut-être assez significatifs pour aider à connaître mieux l'ami de Pétrarque.

IV

D'après le tableau sommaire que nous venons de tracer des épreuves traversées par Saint-Omer à la fin du XIVe siècle, nous pouvons deviner quelles furent les plus immédiates préoccupations de Stefano Colonna, lors de sa visite de 1367. Deux actes insérés dans le cartulaire inédit du chapitre font constater qu'il put juger de ses yeux l'extrême misère de la collégiale [1]. Après s'être plaint

collégiale, sauf pour en toucher les revenus ; nommons, par exemple, le très noble et peu zélé seigneur Charles de Poitiers, successeur immédiat de St. Colonna. Le désordre de l'Église devint, par suite de cette incurie, si évident, qu'Eugène IV dut en 1433 procéder à une réforme très sévère. Cf. sur la négligence des prévôts, successeurs de St. C. : Bled, *Note sur la réforme des statuts...* (*Bulletin de la Soc. des Antiquaires de la Morinie*, t. IX, p. 701).

1. La copie contemporaine de ces actes, destinés tous deux à pourvoir aux ruines des possessions capitulaires, se trouve dans le cartulaire du chapitre (G 53) ; l'un est daté du 15 septembre 1367 (f° 21 r°), l'autre du 17 septembre de la même année (f° 42 r°). Dans le premier, nous trouvons la preuve absolument certaine de la présence de St. C. à ce moment à Saint-Omer ; au début de l'acte : « Universis presentes litteras inspecturis, Stephanus de Columpna, prepositus...

de « la malice du temps présent », le prévôt montre, dans le premier de ces actes, l'église Notre-Dame à moitié démolie et sur le point de s'écrouler complètement [1]. De plus, parmi les maisons des chanoines, les unes sont entièrement détruites, les autres ont le plus urgent besoin de réparations [2], et Stefano en est à chercher des expédients pour trouver, au milieu de la misère générale, les res-

Noverit universitas vestra quod anno millesimo $\overset{\circ}{c}$cc sexagesimo septimo, die quintadecima mensis septembris... nos Stephanus prepositus visitabamus capitulum generale antedictum pro reformacione et statu ecclesie... » Et à la fin : « Datum et actum in capitulo ecclesie nostre predicte, venerabilibus viris Johanne de Clety cantore, Petro de Robertimanso, Johanne Capel, Johanne de Varenis et Gerardo de Pisis, canonicis dicte ecclesie, presentibus una nobiscum in dicto capitulo generali » (f° 22 v°).

1. « ...Ecclesia nostra diu vetustate consumpta reedificari non poterat propter paucitatem redditiuum ad fabricam nostram spectancium et sic in dedecus nostrum, Dei et patroni nostri beati Audomari displicenciam et populi indevocionem et derisum remanebat diruta et imperfecta ; et id quod predecessores nostri inceperant in opere ecclesie, propter negligenciam continuacionis eciam in ruinam brevi tempore corruisset ». (*Cart. cité*, f° 22). M. Deschamps de Pas, dans son intéressant mémoire sur l'église Notre-Dame à Saint-Omer (*Mémoires de la Soc. des Antiq. de la Morinie*, t. XXII), ne mentionne pas cet acte important. Ajoutons que les craintes de St. C. n'étaient que trop fondées ; elles se réalisèrent bientôt à cause de la pénurie du chapitre que les guerres ne cessèrent d'augmenter. Une bulle d'Eugène IV nous apprend qu'en 1441 la collégiale s'était en partie écroulée ; cf. Vallet de Viriville, *Essai sur les archives du chapitre... de Saint-Omer*, p. vii (Extr. des *Mémoires* cités, t. VI).

2. 17 septembre 1367 : « Universis presentes litteras inspecturis, Stephanus de Columpna prepositus, Johannes Balbeti in decanum electus et capitulum ecclesie Sancti Audomari..... Quoniam inter cetera que ecclesie nostre predicte in presenti tempore reformacione indigent, diligenti inter nos discussione facta circa statum et reparacionem ecclesie, reperimus quod ecclesie claustrales domus permaxime reparacione indigebant, nam nonnulle, sicut evidencia docet, totaliter sunt destructe, et alique alie in malo statu esse dicuntur... » Stefano ordonne que les réparations urgentes soient faites après visite de maîtres jurés et de deux chanoines élus par le chapitre ; il annonce que tous ses ordres devront être exécutés, « sub pena quod in ecclesia nichil lucretur canonicus qui inventus fuerit in hoc defficiens, negligens vel remissus ».

sources qui permettraient de prendre les mesures indispensables, les revenus ordinaires de la fabrique, très diminués, étant loin de suffire. Il exige d'abord que les chanoines réparent à leurs frais les maisons où ils logent ; et, pour remédier au délabrement de la collégiale, il frappe d'une forte amende les revenus de ceux qui ne résident pas ; car ce règlement nous apprend aussi que, parmi toutes les ruines accumulées, Stefano trouva un chapitre amoindri [1]. Au mépris des constitutions pontificales, les chanoines, ne se pensant probablement plus en sûreté dans cette ville, sans cesse à l'état de siège, où ils étaient dénués de tout et soumis à de multiples dangers [2], ne résidaient plus.

Nous voyons donc que Stefano Colonna montrait, à l'égard des intérêts de son chapitre, si atteints par les malheurs publics, une grande fermeté jointe à une sollicitude louable ; mais on rencontre aussi aux archives de Saint-Omer la trace de démêlés plus curieux, que le prévôt eut à soutenir soit avec son propre chapitre, soit avec l'autorité civile. En considérant tour à tour ces luttes différentes, nous apercevrons peut-être dans le choc des idées et des volontés cette étincelle de vie dont nous essayons d'animer la figure un peu terne de l'ami de Pétrarque.

Stefano Colonna ne semble jamais avoir été en parfaite

1. 15 septembre 1367 (*Cart. cité*, f° 21) « ...Admodum in ecclesia residere nolebant canonici, quoniam commode vitam eorum sustentare non poterant, unde illud inconveniens sequebatur, quod divinus cultus quem augmentari totis precordiis affectamus, enormiter negligebatur, et propter paucitatem canonicorum residencium, jura ecclesie que commodius a pluribus quam a paucis deffenduntur necesse erat quasi indeffensa relinqui. »

2. Le désordre intérieur de la ville ne les menaçait pas moins. Arnoul d'Audrehem va jusqu'à donner des lettres de rémission aux meurtriers du chanoine audomarois Jean de Ronsay (E. Molinier, *op. cit.*, p. 47, 10 mars 1355).

harmonie avec son chapitre. Des contestations de toute espèce, souvent bien oiseuses, naissaient entre les chanoines et le prévôt [1]. Aux archives de la collégiale se trouve la minute ou copie contemporaine (non authentique) d'une plainte que seize chapelains et chanoines adressèrent au pape Urbain V, en 1364, pour exposer le principal grief qu'ils avaient conçu à l'égard de leur prévôt [2].

L'exposé des criminels agissements de Stefano Colonna y est rehaussé des fleurs d'une rhétorique abondante. Le rédacteur de l'acte se guinde surtout au grand style lorsqu'il entreprend le récit des faits qui hâtèrent la révolte du chapitre. Récemment, disent les chanoines, au moment même où nous célébrions une messe solennelle dans le chœur de l'église, le prévôt nous a interrompus et nous a assigné une chapelle latérale isolée, très éloignée du passage ordinaire des clercs et des laïcs [3]. Et non seulement il a violé, en ce faisant, le privilège certain et immémorial que nous avons de jouir du chœur de la collégiale, mais, de plus, cette chapelle où il nous a relégués est considérée comme souillée et impropre à la célébration des offices. Et quelles sont les raisons du prévôt pour enfreindre les lois établies? Le simple intérêt. Aucun motif plus noble n'a inspiré sa conduite. La conservation de la foi lui importe peu ; il ne se soucie pas de l'incrédulité qui peut naître et se fortifier dans le cœur des laïcs, s'ils voient le prévôt du chapitre, celui-là même qui doit veiller au culte divin, mordre avec rage ceux qui s'y emploient régulièrement.

Arrivé à ce point de sa diatribe, l'éloquent notaire

1. On en peut trouver un abrégé, assez inexact d'ailleurs, surtout au point de vue chronologique, dans la notice inédite que Deneuville, le chroniqueur audomarois, a consacrée à St. C.

2. Nous publions intégralement ce document en appendice.

3. Ce fait nous apporte la preuve d'une visite effectuée par St. C. à Saint-Omer vers 1364.

crible Stefano de traits ironiques. Il tourne en dérision ce prévôt qui se pique de piété extrême, et dont le zèle si grand pour limiter les droits des autres n'est pas moindre pour étendre les siens propres. S'il faut en croire les chanoines, ils eurent encore ici tout le beau rôle : loin de résister ouvertement comme ils l'auraient pu, à cette sommation illicite et brutale, ils demandèrent simplement à réfléchir. Mais, au lieu de leur en laisser le temps, le prévôt ne cessa de les opprimer de toute façon, de les menacer d'excommunication, en un mot, de leur faire boire jusqu'à la lie le calice d'amertume. Pour montrer jusqu'à quel point tout le tort est de son côté, les chanoines font valoir leurs bonnes dispositions. Remontant les années, ils racontent l'excellent accueil qu'ils ont fait dès l'abord à leur prévôt. Ils notent même les nombreux festins qu'ils lui ont offerts chacun à leur tour pour se concilier ses bonnes grâces; et certes s'il est permis d'interrompre par une hypothèse le récit du notaire, ces repas, dont la longueur et le luxe devraient se ressentir de la Flandre prochaine, ont sans doute paru fastidieux à un Italien, sobre par nature; en usant de l'hospitalité large mais intéressée des chanoines, il s'est fait assurément, comme son ami Pétrarque, de moroses réflexions sur la goinfrerie française [1]. Lorsque les invi-

1. Nous ne pouvons guère rien savoir de plus précis sur ces festins; nous n'en connaissons ni le menu, ni la date. Tout au plus sur le premier point pouvons-nous remarquer que Saint-Omer était très réputé au moyen âge pour l'excellente qualité de ses vins. Lorsqu'en 1340, Robert d'Artois conduisit des Flamands contre cette ville, il excitait ses troupes, selon un chroniqueur, en leur disant : « Or tost, compain, nous bevrons encore en huy de ces bons vins de Saint-Omer ». Les vins de ce pays où le raisin mûrit à peine n'eussent pu être ainsi vantés; mais les crus de Bourgogne, de Guyenne et d'Espagne fournissaient la ville (cf. Giry, *Histoire de Saint-Omer*, *Bibl. de l'Éc. des Hautes-Études*, fasc. 31) p. 379. Les chanoines aussi, étaient loin de les dédaigner; il suffit pour s'en convaincre de parcourir aux archives de Saint-Omer le fort gros registre destiné à tenir compte de leurs consomma-

teurs dupés se rappellent, en 1364, leur obséquiosité première envers le prévôt, ils laissent éclater toute leur rage. Ils racontent avec quelle bonne grâce simulée Stefano répondit à leurs avances : nous nous aperçûmes trop tard seulement, disent-ils, que notre prévôt était comme « une souris dans notre poche, un serpent dans notre sein ». Il nous accabla de procès, d'usurpations flagrantes, jamais il ne voulut entendre parler d'arbitrage quelconque ; il n'a cessé de montrer envers nous la dureté de Pharaon ; semblable à l'aspic, il a bouché ses oreilles pour ne pas entendre nos plaintes [1]. Il ne nous

tions qui est intitulé *Compotus vini* ; il ne commence malheureusement qu'avec les premières années du xve siècle. Ajoutons que ces repas offerts à St. C. peu après sa nomination à Saint-Omer, impliquent sa présence entre 1350 et 1360. La *Gallia Christiana* désigne l'année 1352 comme étant celle où St. C. prit possession de sa prévôté ; on ne peut savoir sur quel texte s'appuie cette affirmation ; nous n'avons cependant rien trouvé à y opposer. Ne serait-il pas possible, alors, de fixer à cette année les invitations du chapitre ? En tous cas, il paraît raisonnable — c'est une pure hypothèse — d'en placer la date entre 1350 et 1355 ; les terribles dévastations qui ruinèrent Saint-Omer en 1355 empêchaient moralement, nous l'espérons, sinon peut-être matériellement, des réjouissances quelconques.

1. « Obturans more aspidis aures suas ». Cette métaphore singulière employée par le notaire audomarois est tirée des Psaumes : « Similitudinem... aspidis surdae et obturantis aures suas » (Ps. LVII, 5.) Les bestiaires du moyen âge se sont emparés de cette image en l'ornant de détails très naïfs. MM. Goldstaub et Wendriner nous donnent d'après les textes dans des notes intéressantes (*Ein Tosco-Venezianischer Bestiarius*, Halle, 1892, p. 298-300) une idée aussi complète que possible de cette légende passablement absurde. L'aspic avait la garde de l'arbre à baume ; terrible et féroce, il ne craignait aucune arme. Celui qui voulait conquérir un peu de la précieuse substance avait cependant un moyen pour vaincre l'invincible animal ; la musique l'endormait en effet. Mais l'aspic, pour se défendre de cette dangereuse faiblesse, avait découvert contre l'enchantement un remède fort ingénieux : il bouchait ses deux oreilles, l'une avec l'extrémité de sa queue, l'autre en la frottant contre le sol et la remplissant de sable. Sa surdité le rendait ainsi toujours victorieux. Cette histoire offrait d'abondantes ressources aux prédicateurs et aux moralistes du moyen âge ; il était facile de montrer ceux qui, penchés contre terre, comme l'aspic, restent si

reste plus en dernier recours qu'à réclamer la justice du pape [1].

Si l'on en croyait tous les traits de ce tableau un peu poussé au noir, il ne resterait plus qu'à juger notre Stefano comme le plus injuste des tyrans. Il ne faut évidemment pas prendre à la lettre l'indignation emphatique des chanoines; nous avons cependant insisté sur le document rédigé par leur ordre; malgré l'exagération verbale dont il est manifestement rempli, on y aperçoit chez le prévôt des traits de caractère très opposés à ceux que laissent deviner les lettres de Pétrarque.

Stefano Colonna faisait partie de cette famille hautaine, toujours révoltée, que les papes tenaient encore en suspicion; de nouveaux griefs étaient venus raviver le sanglant outrage d'Anagni. Malgré le pardon officiel, un simple protonotariat, une prévôté lointaine devaient suffire au petit-fils de Sciarra. Par sa haute origine, par son intelligence, un tel homme aurait pu, en d'autres temps, prétendre aux plus brillantes situations de l'Église; il restera jusqu'à sa mort dans les rangs subal-

attachés aux choses d'en bas que non seulement ils ne peuvent entendre l'harmonie des paroles divines, mais encore restent sourds à la voix même de la vérité humaine. C'est ainsi que le notaire des chanoines pouvait attribuer la surdité de l'aspic à St. C. De même Boniface VIII s'adressant dans une bulle célèbre aux grands oncles de notre St., avait dit que « velut aspis surda suarum aurium obstruxerunt auditum » (Tosti, *Histoire de Boniface VIII*, trad. Duclos, t. I, p. 412); on peut entendre aussi le duc de Berri, parlant en 1406 au cardinal de Chalant, appliquer cette peu obligeante comparaison à tous les membres du Sacré-Collège (Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, t. III, p. 430).

1. La collégiale était immédiatement soumise au Saint-Siège. Une recherche attentive aux Archives Vaticanes ne manquerait pas de faire connaître l'arrêt du pape. Tout au plus pouvons-nous en présumer, par l'éloge constant que font les anciens biographes d'Urbain V de son zèle à défendre les ecclésiastiques peu puissants contre l'oppression des prélats; cf. Albanès, *Actes et documents concernant le bienheureux Urbain V*, p. 420.

ternes. Il portait en lui une de ces ambitions flattées et puis déçues qui, selon l'énergique expression de Nelli, erraient, la tête haute, dans les rues d'Avignon [1]. Aussi, le ton des lettres adressées par Pétrarque à l'orgueilleux prévôt blessé par le sort est-il celui d'une affectueuse consolation : « Dans le règne de la fortune, les bons sont humiliés, les mauvais glorifiés... La terre n'est pas la patrie des mérites ». Ces réflexions amères sur les disgrâces de la destinée forment le thème des lettres à Stefano Colonna; elles nous dévoilent chez cet homme une âme désabusée et atteinte par les trahisons de l'existence [2]. Mais Pétrarque ne se contente pas d'adoucir cette tristesse; il se pose, selon l'habitude, en directeur moral. Son correspondant doit augmenter toujours cet amour de Dieu dont il est si heureusement pénétré; il lui faut mépriser les biens du monde et n'estimer que la vie intérieure, suivre l'exemple de l'hermine immaculée qui préfère vivre dans l'isolement et mourir même, plutôt que de tacher, fût-ce d'un rien, son éclatante blancheur.

On se trouve à Saint-Omer en présence d'un homme qui semble presque tout différent ; il ne craint pas de souiller sa robe en pénétrant dans la « boue » des affaires humaines, et ne vit pas tant en lui-même que les entreprises de quelques chanoines sur ses droits et surtout ses revenus ne troublent singulièrement sa mansuétude. Nous avons pu voir d'autre part dans l'acte auquel nous faisons allusion, comme dans celui qui a rapport aux ruines de la collégiale, les preuves de la grande piété du prévôt ; il est bon de noter ce trait déjà indiqué par Pétrarque.

1. « Hic ambitio alta cervice vagatur » *Lettres de F. Nelli*, éd. H. Cochin, p. 239; Avignon, 8 septembre 1367.

2. Nous ne possédons malheureusement pas les réponses de St. C. à Pétrarque, mais nous voyons du moins par une allusion de ce dernier que le prévôt se plaignait dans une lettre de « fortunae injuria » (cf. *Var.* 52).

N'aperçoit-on pas ainsi le caractère de Stefano sous des aspects qui se complètent? C'est un grand fond de tristesse; une ambition mal satisfaite et imparfaitement apaisée ; une piété plus sincère peut-être qu'efficace. En même temps on devine, sous les exagérations des chanoines, la volonté intransigeante du grand seigneur, une certaine aigreur due peut-être à un esprit attristé. L'*incivilitas romana* était proverbiale à cette époque [1], et Stefano ne dut pas faire mentir l'adage. Rappelons-nous enfin la bulle où Boniface VIII accusait Sciarra d'être « ignorant de l'humilité [2] ». Il est permis de croire que l'orgueil du grand-père demeurait dans le petit-fils. Sans imiter les ruses de la souris en poche ou l'obstination de l'aspic, Stefano ne montrait peut-être pas non plus la perfection de l'hermine.

V

Parmi les affaires de la collégiale pendant la prévôté de Stefano Colonna, accords, par exemple, démêlés terminés à l'amiable ou procès, il en est beaucoup que nous passerons sous silence; les unes, ainsi, que le doyen ou certains dignitaires du chapitre eurent seuls à traiter; d'autres encore qui ont un caractère fort peu personnel, soit par la nature de la question, soit parce que Stefano n'y était représenté que par des délégués [3].

1. Coluccio Salutati, *Epistolario* (éd. F. Novati), t. I, p. 75.
2. « Humilitatis ignara »; Tosti, *Boniface* VIII, t. I, p. 412.
3. 11 décembre 1351 : (*Arch. munic. de Saint-Omer* LXXXV 3, résumé dans Giry, *Analyse et extraits d'un registre des archives...* n° 72) « Guis de Collemede et Reniers Zapelein, vicaires d'Estevene de le Colombe ». Et encore dans un accord conclu le 10 juillet 1367 : (*Arch. du chap.*, cart. G. 53, f° 116) » Gille de l'Aubel, baillieu de le terre de révérend père en Dieu monseigneur Estevene de le Columpne, prevost en le église de Saint-Aumer ». Dans ce même document on voit mentionné : « Messire Berthelemieu de Chertaude, sen vicaire en

Ces limitations de terre ou ces conflits de pouvoir intéressent seule l'histoire du chapitre que nous n'avons pas la prétention d'écrire. Ainsi, parmi les documents qu'il n'est pas à propos d'examiner ici en détail, il faut énumérer une mainmise par le prévôt sur les biens d'un bâtard, une autre sur ceux d'une veuve qui s'était pendue aux environs de Saint-Omer [1] ; des contestations avec l'autorité civile au sujet de certains droits dont le chapitre se prétendait exempt, de vives représentations faites aux échevins par le prévôt pour se plaindre des agissements de la ville sur un homme dépendant du chapitre [2]. Un séculaire procès au sujet des marais de Burque continua sous la prévôté de Stefano Colonna [3]. Citons aussi une approbation donnée par lui à un bail de tonlieu concédé à la ville par le chapitre [4] ; enfin, l'accord fait entre

esperituel et en temporel ». Il est piquant de rencontrer à Saint-Omer un compatriote et un contemporain de Boccace : ce Bartolommeo di Certaldo fut chanoine de Thérouane (Duchet et Giry, *Cart. de Thérouane*, p. 318).

1. Arrêt du Parlement de Paris (2 mai 1356) confirmant un accord entre le chapitre et la ville sur divers points (Giry, *Analyse et extraits*, n° 76).

2. Accord du 11 décembre 1351 déjà cité (Giry, *Anal. et extr.*, n° 72).

3. *Arch. mun. de Saint-Omer*, LXXXV 1, (6 pièces) ; LXXXV 19 (4 pièces). Tous ces épisodes de l'administration foncière du chapitre, de ses démêlés à ce sujet avec l'autorité civile, se répétant semblables d'âge en âge, de prévôté en prévôté, sont exposés brièvement dans Giry, *Histoire de Saint-Omer*, p. 139-147. Leur assez médiocre intérêt et le but que nous nous proposons nous dispense d'entrer plus avant dans les détails.

4. *Arch. mun.*, CXCIX, 13 septembre 1367. Le principal intérêt que présente pour nous ce document est dû au sceau de St. C. qui y est appendu et dont nous joignons la reproduction à ce travail ; ce sceau est indiqué dans Demay, *Inventaire des sceaux de l'Artois*, n° 2413. Il est ovale, en cire vermeille et mesure 50 millimètres ; son type est une colonne avec sa base et son chapiteau dans un quadrilobe ; il porte comme légende :

+ SIG.STE.PRE.IN COLVMPNA LOQVENTI'AD EOS
Sigillum Stephani prepositi. In columpna loquentis ad eos.

l'évêque de Thérouane et le prévôt de Saint-Omer au sujet d'un meurtre [1].

Nous arriverons maintenant à une affaire plus instructive et moins ordinaire assurément, soulevée à propos des écoles du chapitre.

Paris.

CLAUDE COCHIN.

Sceau de Stefano Colonna.

Cette légende est tirée, avec une légère déformation, du Psaume XCVIII, 7 : « In columna nubis loquebatur ad eos » ; allusion à la colonne de nuée dans laquelle s'enveloppait Jéhovah pour conduire les Israélites hors de l'Égypte. Dans cette orgueilleuse devise, la famille Colonna se représente donc comme l'instrument de la parole divine ; nous ne savons si elle est spéciale à notre Stefano.

1. Cet accord entre Robert de Genève, évêque de Thérouane et St. C. est du 24 février 1367-68 (publ. dans le *Cartulaire de Thérouane*, n° 267). Un autre accord sur une question de juridiction fut conclu entre les mêmes vers 1365 (BLED, *Regestes des évêques de Thérouane*, n° 2261).

PIÈCES JUSTIFICATIVES

I

Saint-Omer, 12 octobre 1364.

Plaintes de l'église de Saint-Omer contre son prévôt, Stefano Colonna.

In nomine Domini, amen. Hoc presens publicum instrumentum inspecturis pateat universis, quod, anno ejusdem Domini millesimo trecentesimo sexagesimo quarto, indictione tertia, mensis Octobris die duodecima, hora quasi prima dicte diei, pontificatus sanctissimi in Christo patris ac domini nostri domini Urbani divina providentia pape quinti anno secundo, in mei notarii publici subscripti et testium infrascriptorum ad hoc vocatorum et rogatorum presencia, propter hoc personaliter constitutus venerabilis et discretus magister Alelmus Boistel, licenciatus in legibus, ecclesie sancti Audomari in sancto Audomaro canonicus, procurator venerabilium et discretorum virorum dominorum decani et capituli dicte ecclesie sancti Audomari, fundatus per litteras eorum sigillo ad causas ut prima facie apparebat sigillatas, de quibus michi notario legitime constabat, procuratorio nomine ipsorum dominorum decani et capituli et pro ipsis sibique adherentibus et adherere volentibus, a venerabili in Christo patre et domino domino Stephano de Columpna preposito prefate ecclesie sancti Audomari et ab ejus audiencia si quam habet et contra ipsum ad sanctam sedem apostolicam in scriptis provocavit et appellavit, apostolos petiit, supposuit, protestatus fuit modo et forma quibus inferius sequitur. Cum ordinatio et dispositio officii et cultus divini in ecclesia sancti Audomari in sancto Audomaro Morinensis diocesis, ordinandi, celebrandi et gubernandi, ex laudabili et approbata consuetudine, hactenus ab antiquo pertinuerit et pertineat ad venerabiles et discretos viros dominos meos decanum et capitulum dicte ecclesie sancti Audomari, et quantum ad hoc canonici, capellani, vicarii et clerici chorum dicte ecclesie frequentantes subsint eorum jurisdictioni, correctioni et pugnitioni, et de hiis fuerint et sint dicti decanus et capitulum tam per se quam eorum predecessores in pacifica possessione a tanto tempore de cujus contrario memoria hominum non extitit ; per quos usus laudabilesque consuetudines, dicti decanus et capitulum soliti sunt facere divinum servicium in choro dicte ecclesie horis diurnis et nocturnis celebrari ; dicti eciam canonici, capellani, vicarii et ceteri clerici dic-

tam ecclesiam frequentantes fuerint et sint a tanto tempore, ut prefertur, in possessione juris vel quasi, lucrandi fructus beneficiorum suorum et distribuciones in choro dicte ecclesie officiando. Hiis tamen non obstantibus, dominus Stephanus de Columpna, prepositus dicte ecclesie, nuper monuit, sub penis excommunicacionis, dominum Petrum de Robertimanso canonicum, dominos Johannem de Esquerdes, Willelmum de Aqua, Petrum Fernagut, Walterum de Aubigny, Johannem Musardi presbiteros, Stephanum Bourgois, Arnulfum [h]ac Hugonem Cokelan, Adenulphum Palm, Petrum Giffridi, Guidonem de Pucheo, Eustacium Pratre, Michaelem Ficefate[1], Johannem Magistri, Oliverum de Inglemoustier capellanos et vicarios dicte ecclesie, hora magne misse in choro dicte ecclesie divina celebrantes, ut a choro dicte ecclesie recederent ibidemque divina non officiarent, sed in quadam capella que est bene remota a choro dicte ecclesie, et ad quam capellam que est ultra ambitum ecclesie, non est additus clericorum nec popularium solitus, et qui locus reputatur ex communi fama pollutus ad celebrandum divina, predictos sic monitos inducere et atrahere nitebatur. Que fecit dictus prepositus perperam et indebite ac eciam in odium quorumdam processuum inter ipsum et dictos decanum et capitulum pendencium, et que sedunt (*sic*) in dedecus et vilipendium obsequii divini necnon tocius populi scandalum ; ex quibus discutere potest sue prudencie ingenium cui innititur si merito titulum multe devocionis assumpsit, si ecclesiam predictam sic decenter et laudabiliter deservitam impedire conatur in scandalum populi ; ex quo eciam indevocio populi, minor credulitas et quodammodo heresis apud laycos pululare posset ; unde non debuisset prefatos pro decenti obsequio divino sic mordere, qui ipsemet nititur contendere de abusu ; et utinam de jurium sue prepositure limitibus sic fuisset contentus ut in alienis ad usurpacionis injuriam (?) et minoracionem non transiret. Et licet sic monuisset prefatos, sive moneri fecisset, sub pena excommunicacionis, quadam monitione prava et iniqua, scilicet pura et mera, non justificata opposicione sive cause allegacione, si quam vel quas pretendere voluissent et dicti decanus et capitulum aliique sic moniti copiam dicte monitionis sibi fieri et tradi suis sumptibus et expensis peciissent, ut infra tempus ejusdem potuissent deliberasse si et in quantum ei obedire haberent sive tenerentur ; que tamen facere et concedere penitus contradicit (*sic*) et recusavit dictus dominus prepositus, sic de facto contra jus, justiciam, usum et laudabilem consuetudinem predicte ecclesie, dictos dominos meos decanum et capitulum et alios singulares antedictos gravando multipliciter et opprimendo more suo solito, de quo amaritudinis calicem ipsos decanum

1. Nous n'avons pu déchiffrer ce nom à peu près effacé qu'à l'aide de l'inscription tombale du personnage existant encore dans l'ancienne collégiale de Saint-Omer (Cf. Loriquet, *La cathédrale de Saint-Omer*, t. V, 1er fasc. de *Épigraphie du département du Pas-de-Calais*).

et capitulum aliosque singulares prefatos cotidie bibere facit; quod tamen doloroso corde referunt, nam ibi plus desolacionis reperiunt ubi plus solacii sperabant; credebant si quidem quod in adventu suo ecclesia quiesceret; vicissim invitaverunt eum ad convivia, eundem reverenter et honorifice solaciando, et sepissime humiliter et amicabiliter dicendo et exortando quantum lites, contenciones sive rixas adinvicem non haberent, et, si quoquomodo materia questionis inter ipsos oriretur, unanimiter acciperent juris peritos qui sommarie et de plano ipsos pacificarent; que sic velle facere tunc simulavit, sed, post modicum temporis lapsi, requies non est data; sed quid: illam retribucionem eis impendit, quam, juxta vulgare proverbium, mus in pera, serpens in gremio, ignis in sinu suis consueverunt hospitibus exhibere. Nam vicinos non latuit et ad multos in longinco pervenit quod prefati domini mei decanus et capitulum sepissime et in presencia plurimorum et presertim in presencia reverendi patris zelatoris pacis domini mei abbatis sancti Bertini, dicte Morinensis diocesis, et plurium juris peritorum, fecerunt dici et offerri quod, cum lites consueverint esse prodige sumptuum, liberales laborum, parce, modeste, avare quietis, et utinam non commocionis, discordie incentive, eo quod raro litium jurgio lingua silet, quod sibi placeret quod duo juris periti non suspecti viderent omnia privilegia parcium, inquirerent que veritatem super factis contrariis questionum sive debatorum, discernerent sommarie et de plano super jure partium et eas ad concordiam reducerent, si possent; et si in hoc electi non possent concordari, quod omnes attestationes, privilegia et instrumenta sigillata et manu notarii publici signata, ad curiam romanam deferrentur et in Rota ponerentur, partes que ibidem jus sive sententiam diffinitivam expectare tenerentur. Plures que alii modi pacificandi eidem domino preposito tunc et postmodum et nuper pluries fuerunt oblati; verum ipse, inmitatus (*sic*) Pharaonis duriciam et obturans more aspidis aures suas, preces hujus modi et oblata obstinata elatione despexit et omnino facere recusavit; quinimo ad lites et processus rigorosos processit et procedit, ut supra dictum est, et de facto plura gravamina dictis dominis decano et capitulo et personis singularibus dicte ecclesie intulit et infert, propter que ad sanctam sedem apostolicam appellaverunt. Hinc est quod, cum remedium appellationis in favorem indebite gravatorum vel oppressorum sive gravari vel opprimi verisimiliter timencium, subsidium et relevamen fuerit et sit per sanctos patres, legum et canonum conditores, adinventum, et ego Alelmus Boistel, canonicus dicte ecclesie, procurator dictorum dominorum meorum decani et capituli, sentiens ipsos dominos meos decanum et capitulum ac eciam ecclesiam predictam fuisse et esse in premissis et eorum singulis multipliciter de facto contra jus, justiciam, usum, consuetudinem et libertatem dicte ecclesie gravatos et oppressos, timens verisimiliter ipsos per ipsum dominum prepositum in futurum amplius gravari ex premissis et aliis violentis presumptionibus et cunjecturis (*sic*), ob premissa gravamina et eorum singula illata

et comminata, et ne imposterum inferantur, ne eciam dictus dominus prepositus contra dictos dominos meos decanum et capitulum et superius nominatos singulares procedat, ipsos monendo, citando, excommunicando, suspendendo et interdicendo, cum hoc sibi non liceat, aut aliter quomodo libet contra eosdem procedat, protestato primitus per me de nullitate premissorum, non recedendo ab appellationibus aliter factis sed eisdem inherendo, ego procurator antedictus, nomine procuratorio dictorum dominorum meorum et ecclesie predicte, ac pro ipsis sibi que adherentibus et adherere volentibus in hac parte, a dicto domino preposito et ejus audiencia, si quam habet in hac parte, et contra ipsum in his scriptis et ante lapsum dicte monicionis, ad sanctam sedem apostolicam provoco et appello; et, ut eciam premissa in noticiam summi pontificis deveniant, apostolos peto, iterum peto et repeto cum instancia qua decet; qui, si michi fuerint denegati aut plus debito defferantur, iterum a denegacione seu nimia dilacione, ad eamdem sedem apostolicam provoco et appello, nomine quo supra; supponens me, dominos meos predictos, eorum singulos et ecclesiam predictam ac sibi adherentes et adherere volentes in hac parte, eorum bona, status et conditiones tuitioni et protectioni dicte sedis; et protestor de hac appellatione insinuanda, intimanda, notificanda et de addendo, minuendo et corrigendo et de apostolis iterum petendis et repetendis, si ubi, quando et quotiens fuerit expediens ac eciam necessarie (*sic*). Et super premissis omnibus et singulis, ego procurator prenominatus peto a vobis notario publico michi, nomine quo supra, fieri publicum instrumentum, unum vel plura si necessarie fuerit, sub astantium testimonio personarum.

Acta fuerunt premissa in ecclesia sancti Audomari predicta, sub anno, indictione, mense, die, hora et pontificatu predictis, presentibus Johanne de Verchoc, Johanne de Valle dicto Estalon, Bertholomeo I..... et Willelmo Vavassoris tam clericis quam laycis, testibus ad hoc vocatis specialiter et rogatis.

Au dos : Appellatio facta per magistrum Alelmum Boistel, nomine decani et capituli contra dominum prepositum.

(*Arch. du chap. de Saint-Omer*, G 384) Parchemin.

II

Montreuil-sur-Mer. Mercredi 7 avril 1366-67.

Le prévôt royal de Montreuil, sur la plainte des mayeurs et echevins de Saint-Omer contre Stefano Colonna, prévôt de la collégiale de Saint-Omer, et malgré les protestations du procureur de ce dernier, ajourne les parties aux prochains plaids devant se tenir en cette ville [1].

A tous ceuls qui ces présentes lettres verront ou orront, Jehans de Quessebronne, prévost de Monsteroel, salut. Sachent tout que à certain jour passé s'assist procès par devant nous ou notre lieutenant à Monsteroel entre le procureur des mayeurs et eschevins de le ville de Saint-Omer d'une part et le procureur de Messire Esteve de Coulombe prévost de l'église de Saint Omer en Saint Omer d'autre part, sur ce que li procureurs des dis mayeurs et eschevins s'estoit complains en cas de nouveleté du dit prévost, de ce que li dis prévos avoit mis ou fait mettre maistre et recteur des escoles de le ville de Saint Omer et au regimen d'icellez et des escoliers sire Jehan Serlions de Arcula ytalien, non liscenciet en ars et ignorant le langage du pays, en tourblant et empechant à tort et sans cause, indeuement et de nouvel, les dis mayeurs et eschevins en leurs saisine et possession, es quelles il estoyent, que les escoliers de le dite ville de Saint Omer estoyent et fuissent gouvernés et les enfans de le dite ville doctriné et instruit par maistre ydone, résident au lieu et maistre en ars ; si comme ce et autres coses sont plus ad plain contenues et déclairiez en le commission de le dicte complainte sur ce par le dit procureur empetrée. Fu de le partie du procureur du dit prévost de Saint Omer plaidié et esleue conclusion ad fin que en le dicte complainte ne esqueist, ne deust esqueir nouveleté a proposer en le court du roy notre sire par devant nous, mais fust et deust estre renvoyé en le court du dit prévost ou ailleurs en court espirituele ou il apparterroit, dequeissent li dit mayeur et eschevin de ce qu'il proposeroyent au contraire, le deussent amender et au dit prévost rendre coux et frais tant pour ce que de raison avecq l'usage ou coustume du pais et le stille de le court du roy ; touteffois que personne séculère se complaint en cas de nouveleté de personne espirituele et pour cose espirituele, en le court du roy notre sire nouveleté ne se poet ne doit asseir mais deit estre le cause et accion renvoyé en le court espirituele ; et l'accion et le cause de le dicte complainte estoit pour ce que chils que li dis prévos avoit institué au regimen des dictez escolez n'estoit liscensiés ne magistres es ars ; si que li dit de Saint Omer disoit le quelle dignité d'estre magistre es ars est

1. On remarquera l'orthographe très irrégulière de ce document et du suivant.

pure science espirituele venant du don de Dieu, comme parce que le donation des dictes escoles se fait par fourme espirituele et en lieu espirituel et dédié si comme en capitle de le dicte église et ou cloistre d'icelle, les dictes escoles sont assisez en lieu dédié et amorti ; et si est le dit prévost personne d'église, in sacris, tenant dignité et bénéfice de sainte église. Si comme li procureurs du dit prévost disoit et concludoit par ces raisons et autres pluiseurs à le fin dicte, le procureur des dis mayeurs et eschevins disans et proposans pluiseurs raisons a fin contraire, tant pour ce que li rois notre sire est en possession et saisine de cognoistre de tous cas de nouvel empequement entre quelconques personnes ecclesiastez ou seculierez de quelconque cause que ce soit, espirituele ou temporele, mais qu'il y ait fait sur le tourble ou empechement nouvel temporel qui par le main du roy comme souveraine se puist gouverner ; et li dis mayeur et eschevin ont pluiseurs drois librez et franchises et par espécial ont le demenement et gouvernement de le dicte ville, lois, franchises, libertez et boins usages de le dicte ville pour auls, leurs bourgois et habitans, et le dicte complainte est pour cause de le mise et institucion que li dis prevost a fait du dit sire Jehan Serlion au regimen des dictes escolez et des escoliers d'icellez, qui est tourble et empecement de fait contre leur possession et saisine dessus dis, comme par ce que, supposé que le dicte complainte fust pour cause de science, d'ars, ce que non, mais pour le cause du dit empechement de fait, si n'est point le cause espirituele mais poet estre en toutes personnes capablez de science aussi bien en layes personnes non tonsurées comme autres. Si comme li procureurs des dis mayeurs et eschevins disoit et concludoit par ces raisonz et autres à le fin dicte, parmy les quels fais et raisons pluiseurs tesmoins atrais et produis par cascune partie, reproces bailliez par le procureur du dit prévost contre les tesmoins produis par le procureur des dis mayeurs et eschevins et salvacions au contraire, et pluiseurs lettres misez en vue par le procureur des dis mayeurs et eschevins, les parties se sont conclutès en droit. Si vous disons et pour droit que, veu et considéré le dit procès en délibération de conseil avecq pluiseurs sages et tout ce qui mouvoir nous poet, nouveleté se poet et doit asseir en le dicte complainte approposer en le dicte cour du roy notre sire et la sera tenus li dis prévos de procéder, déquerra de ce que proposé a au contraire, l'admendera et rendera aux dis de Saint Omer coux et frais fais et encourus en le poursuite de cette cause, la taxacion d'iceuls réservée a le court ; et assignons jour as dictes parties à procéder sur le dicte complainte comme il apparterra as prochains plais. En tesmoing de ce nous avons mis notre seel a ces présentes lettres qui furent faites es plais de Monsteroel tenus par nous le Merquedi VIIe jour d'Avril, l'an de grace mil trois cens sexante six.

(Sur le repli) : Delefontaine.

(Scellé de cire brune sur double queue).

(Original. *Arch. mun. de Saint-Omer.* CXCII, 7, 1.)

III

Montreuil-sur-Mer, mercredi 5 janvier 1367-68.
Jugement rendu par le prévôt de Montreuil au profit des plaignants

A tous ceulz qui ces présentez lettrez verront ou orront, Jehan de Quessebronne, prévost de Monsteroel, salut. Sachent tout que entre le procureur dez mayeurs et eschevins de le ville de Saint Omer d'une part et le prévost de l'église de Saint Omer en Saint Omer d'autre part s'assist procez, à certain jour passé, devant nous sur ce que..... [1] Fu de le partie du dit prévost baillié opposicion, plaidié et esleue conclusion afin que a malvaise cause se fust de ce li dis procureurs de le dicte ville complains et a boine cause se fust li dis prevos opposez et li dit de Saint Omer deussent dequeir de leur dicte complainte et de ce qu'il proposeroient au contraire et a luy rendre coux et frais, tant pour ce que li dis prévos a cause de son bénéfice et de sa dicte prévosté estoit noblement fondez, dowez et amortis, estoit en saisine d'avoir toute justiche temporele et espirituele et par espécial espirituele en l'église de Saint Omer et es termez d'icelle, sur et entre sez canonnez, capellains ou vicairez, en saisine des bénéficez, canisiéz, vicairez ou cappelleniez donner et conférer, lez personnez a qui il lez a données et conférées en ycheuls instituer, estaler, baillier ent le possession, selon le fourme acoustumée, comme par ce qu'il estoit en saisine de donner et ottroyer lez escolez de Saint Omer et pour ycellez tenir, exerser et gouverner, mettre y et instituer persone ydone ad ce faire soit magistrez ou non, et a souffi le persone institué s'il a esté sagez et lettrez sans estre magistrez ne avoir aucun degré en science, estoit en saisine des dictez escolez tenir et gouverner, de ycellez exerser s'il li plaist et avoir y une persone pour luy administrans lez enfans en gramaire seulement, sans ce que lez dis mairez et eschevin y ayent que veir ; et si estoit li dis sirez Jehans Serlions institué par le dit prevost au regimen des dictez escolez homs de boine vie et de honneste conversation, clerc souffisant et ydone, expert en le science de gramaire, en décret, en le science de logique et de théologie et autres sciences pluiseurs, parlant latin et autres langagez par boine loquence et rétorique ; et des coses dessus dictez avoit li dis prevos jay usé et possessé par temps souffisant et vaillable a saisine acqueire, si comme il disoit concludans par ces raisons et autres comme dessus. Le procureur dez dis mayeurs et eschevins disans et proposans pluiseurs raisons à fin contraire, tant pour ce que il estoyent fondé en corps, en loy et en commune, estoyent en saisine et possession que en le dite ville estoyent tenuez escolez ès quellez

1. L'objet du procès étant exposé exactement comme dans la pièce précédente, nous croyons suffisant d'y renvoyer.

estoyent doctriné et instruit lez enfans des bourgois de le dicte ville et autres qui voloyent venir es ars libéraux de gramaire, de logique, par maistres en ars souffisans demourant au lieu et sachans le langage du pais, comme par ce que se aucune fois li dit prévos de Saint Omer, sen vicaire ou persone pour luy ont mis ou volu mettre ou présenter au gouvernement et régimen des dictez escolez autres que maistre en ars, tel ont esté refusé et nient receu et y ont été mis par aucuns, il en sont déqueu aux cesse ou départe et lez dis maires et eschevins demourez en leur possession paisible ; et si n'estoit li dit sirez Jehans Serlions magistrez ne ydonez au regimen des dictes escolez et non sachant le langage du pais, meesmement que li dit sirez Jehans Serlions, as commandemens qui li furent fais sur le dicte complainte, respondi que, se li dit prévost volois qu'il se entremeist de gouverner les dictes escolez, il ne le saroit faire et n'estoit ad ce ydonez. Si comme li dis procureurs des dis de Saint Omer disoit et concludoit par ces raisons et autres à le fin dicte, parmy lesquels pluiseurs tesmoins atrais et produis [1]..... Si vous disons... que à boine cause s'est li dis procureurs complains et à malvaise s'est li dis prévos opposez, dequerra de le dicte opposicion et de ce que proposé a au contraire, l'admendera et rendera aux dis de Saint Omer coux et frais, le taxacion d'iceuls réservée à le court. Duquel jugement Tassard Marsille comme procureur du dit prévost appella. En tesmoing de ce nous avons mis notre seel a ces presentez lettrez. Che fut fait es plais de Monsteroel tenus par nous le Merquedi V^e jour de janvier l'an mil CCC sexante sept.

(Sur le repli) : Delefontaine.

(Scellé de cire brune sur double queue).

(Original. *Arch. mun. de Saint-Omer* CXCII, 7, 2.)

1. Il est inutile de reproduire une seconde fois ces formules juridique qui sont les mêmes que dans la pièce précédente.

LE PATRIARCHE TIMOTHÉE
ET LES NESTORIENS SOUS LES ABBASIDES [1]

C'est un préjugé assez général que le flot de l'invasion arabe a, tout au moins dans les contrées étrangères à la culture hellénique, submergé et détruit rapidement les églises chrétiennes. Rien n'est plus inexact que cette manière de voir. Les musulmans ont, dès le début, cherché à imposer leur religion par les moyens les plus violents. Mais leur effort ne fut pas couronné partout d'un égal succès. Les races sémitiques des vallées de l'Euphrate et du Tigre depuis longtemps conquises soit au judaïsme soit au christianisme, opposèrent à leurs farouches convertisseurs une résistance rendue passablement efficace par leur culture supérieure et la densité de leur peuplement. L'Église nestorienne survécut très longtemps à la ruine de l'empire des Sassanides, et l'on pourrait peut-être soutenir sans témérité qu'elle a atteint son apogée au VIIIe et au IXe siècle, sous la brillante domination des

1. Les principales sources pour l'histoire de l'Église nestorienne à cette époque sont les chroniqueurs nestoriens du *Livre de la Tour*, Mārē et 'Amr, éd. Gismondi, Rome 1897-1899; l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga, ed. Budge, Londres, 1893; et surtout les œuvres de Timothée I, contenues dans les mss. du Musée Borgia K VI 3, p. 243-719 et 4, p. 745-778 (au Vatican depuis 1902). Quelques lettres de ce patriarche ont été éditées par Braun, dans l'*Oriens christianus* (1903). J'ai publié une traduction latine de 99 canons ecclésiastiques composés par Timothée à la suite de ma thèse : *De Timotheo I nestorianorum patriarcha et christianorum orientalium condicione sub chaliphis Abbasidis* (Paris, Lecoffre, 1904), à laquelle je renvoie pour la discussions de toutes les questions bibliographiques et critiques. On consultera avec fruit les notices de la *Bibliotheca orientalis*, d'Assemani (t. III), dont il ne faut se servir qu'avec circonspection.

califes Abbasides. La décadence ne s'affirme irrémédiable qu'au IXe siècle, lorsque les Turks, étroits et sectaires, s'emparent de l'influence politique exercée jusque-là par les Iraniens et les Arabes plus affinés, après surtout les grandes invasions qui, du XIIIe au XVe siècle, bouleversèrent et ruinèrenttoute l'Asie antérieure.

En attendant de pouvoir poursuivre mes études sur l'Église nestorienne jusqu'à cette époque tardive, il m'a paru intéressant de mettre en lumière la physionomie attachante d'un grand évêque de la période Abbaside, le patriarche Timothée I, qui présida pendant quarante-deux ans aux destinées des chrétientés soumises au « catholicos d'Orient ».

Il naquit en Adiabène d'une famille distinguée [1]. Dans cette province, presque toute entière chrétienne, l'islamisme n'avait pas encore jeté de racines bien profondes. La noblesse surtout lui demeura longtemps hostile ; les populations des campagnes suivaient l'exemple des propriétaires fonciers ; de nombreux monastères ou ermitages échelonnés le long du grand Zab créaient dans toute la contrée une sorte d'émulation religieuse très favorable à la persistance de l'ancienne foi. Le jeune Timothée, soit que ses parents fussent morts prématurément, soit qu'ils l'eussent destiné à la cléricature, reçut la première éducation auprès d'un de ses oncles, Georges, évêque de Beit-Bagaš, dans la vallée du Zab. Puis il se rendit pour parfaire ses études, auprès d'un docteur célèbre en ce temps-là, Mar Abraham l'Interprète, un élève du réformateur de la musique, de la liturgie et des études ecclésiastiques au commencement du VIIIe siècle, Babaï dit le jeune.

A l'école de Mar Abraham, Timothée apprit la logique

1. MĀRĒ, p. 63 de la trad. lat.

et la grammaire, peut-être aussi la langue grecque [1]. Il s'initia aussi à l'étude des Pères de l'Église que le Maître faisait traduire et copier sous sa direction avec un zèle tout à fait digne d'éloges [2]. Quand Abraham quitta le bourg de Bašoš, où il avait débuté dans l'enseignement, pour le monastère de Mar Gabriel près de Mossoul, Timothée s'attacha à ses pas. Il peut bien avoir passé quinze années en cette docte compagnie, dont il tira tout le profit possible. Non seulement, en effet, il se pénétra de la pensée des grands théologiens et exégètes grecs, mais il noua avec quelques condisciples de marque des relations fort intimes [3] ; il en usa plus tard assez largement, quand il eut décidé de mettre au service de son Église la science acquise aux pieds de l'« Interprète ».

La mort de son oncle Georges lui fournit d'abord une occasion propice. Il brigua le siège de Beit Bagaš. La succession lui en fut contestée : mais il sut vaincre les difficultés que lui opposait le métropolitain Maran'ammeh. Il

1. Il possédait assez la langue grecque pour discuter le sens des mots grecs qui se rencontraient dans le texte d'Aristote. Il devait probablement savoir très bien l'arabe. C'est évidemment dans cette langue qu'il dut soutenir la controverse avec le cadife Al-Mahdi, dont il est question plus loin. (Corriger ainsi ce que j'ai écrit dans ma thèse, p. 5, n. 4 et p. 26. Cf. pour les mots grecs employés par Timothée, p. 28.)

2. L'érudition patristique de Timothée est assez considérable. Il cite dans ses lettres, différents écrits de saint Ambroise, d'Amphilochius, de saint Athanase, de saint Basile, de saint Chrysostome, de Diodore de Tarse, d'Eusèbe, d'Eustathe, de Flavien, de saint Grégoire de Nysse, de Nestorius et de Sévère d'Antioche, et surtout du « théologien » saint Grégoire de Nazianze. Plusieurs de ces traités avaient été traduits par des jacobites (Voy. Rubens Duval, *Littérature syriaque*, p. 311-321).

3. Les plus notables sont Abou-Nouḫ d'Anbar, qui occupa des charges importantes dans l'administration musulmane ; Iso'-bar-Noun qui succéda à Timothée I ; et Sergius, qui prit la direction de l'école à la mort d'Abraham et fut nommé, par Timothée, métropolite de Beit-Lapat (Gondešabur). C'est à ce dernier personnage que sont adressées la plupart des lettres de Timothée qui nous sont parvenues.

n'est pas téméraire de penser, bien que les chroniqueurs ne nous renseignent pas explicitement sur ce point, qu'il recourut à l'intervention du wali musulman de Mossoul, Mûsa ibn Muš'ab, dont son ancien condisciple de Bašoš, Abou Nouḥ, était alors secrétaire. En tout cas, il paraît avoir entretenu plus tard d'excellentes relations avec l'autorité civile.

Le modeste siège de Beit Bagaš ne pouvait contenter l'ambition de Timothée. En 779, la mort tragique du patriarche Henanišo' II, rendit vacant le trône du catholicat. La carrière de Henanišo' avait été des plus agitées[1], et sa succession ne semblait guère enviable. Plusieurs compétiteurs se présentèrent cependant pour la briguer. La mission de convoquer les évêques électeurs incombait, dès la plus haute antiquité, à l'évêque de Kaškar[2], doyen des prélats de l'éparchie patriarcale. Thomas, qui occupait alors ce siège, s'acquitta de sa fonction et convoqua le synode dans le cloître de Saint-Pethion à Bagdad. Les évêques de la Perse propre ne prirent pas part à ce synode, soit que l'éloignement des lieux et la difficulté des communications ne leur eussent pas permis de s'y rendre en temps utile, soit qu'ils aient voulu saisir cette occasion d'affirmer une autonomie qu'ils ne cessaient de revendiquer, sans succès d'ailleurs, depuis le ve et surtout depuis le viie siècle.

On ne les attendit pas. Les évêques du district patriarcal et ceux de la province de Nisibe, soutenus par un médecin de la cour, Abu Qoraiš, présentèrent un moine qui avait déjà brigué le catholicat. Mais ce moine mourut

1. Après avoir été inquiété plusieurs fois par des compétiteurs très sérieux suscités ou soutenus par les califes, il mourut empoisonné par un musulman (Mārē, p. 62 ; 'Amr, p. 37). Voir son synode dans *Synodicon orientale*, éd. Chabot, p. 515-523.

2. Voir mon ouvrage, *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 329.

pendant les négociations et ses partisans préconisèrent la candidature d'un vieux religieux du célèbre couvent de Beit-'Abē[1], Išo'yahb. Quant aux étudiants, fort nombreux à Bagdad et qui constituaient un parti très puissant, ils cherchèrent à faire triompher, nous ne savons pour quel motif, le métropolitain de la Perse, Éphrem de Gondēšabur, qui n'était pas encore arrivé dans la capitale.

Personne ne mettait en avant le nom de Timothée. Celui-ci, secondé par son ami Abou-Nouḥ, résolut d'agir par lui-même. Il persuada à Išo'yahb que son grand âge ne supporterait pas longtemps le fardeau écrasant de la charge patriarcale et lui promit, en échange de sa renonciation, le siège métropolitain de l'Adiabène. Les étudiants étaient moins faciles à réduire.

Mais Timothée était un fin psychologue et ne s'embarrassait guère de scrupules inutiles. Il convoqua ses adversaires chez lui, et leur montrant des sacs qu'il leur affirma être remplis d'or et d'argent, il promit de leur en distribuer le contenu, s'ils voulaient bien l'assister de leurs votes. L'argument était irrésistible. Abandonnant leur candidat, les étudiants se rallient à Timothée. A ce moment arrivent les métropolitains de Damas, de Ḥolwan, du Beit Garmai et de Merw. Trois d'entre eux suffisaient pour procéder valablement à la consécration du patriarche. Timothée fut sacré le dimanche 7 mai 780.

Le moment vint de s'acquitter de ses promesses. Il fit ouvrir devant ses électeurs les sacs prestigieux ; ils se trouvèrent remplis de cailloux. Timothée les congédia furieux et confus, et précipita leur déroute en les accablant de sarcasmes injurieux et cruels[2]. Son triomphe, trop bruyant, était aussi trop hâtif.

1. Sur ce couvent, voir *Le christianisme dans l'empire Perse*, ch. XI.
2. MĀRĒ, p. 63.

Les étudiants et les évêques déçus se groupèrent autour d'Éphrem de Gondēšabur qui était enfin arrivé à Bagdad et protestait violemment contre la précipitation avec laquelle avait été consommée l'élection du patriarche. Ils réunirent un synode dans un monastère voisin de Mossoul, et s'appuyant sur la constitution de Maraba I [1], ils déclarèrent nulle la procédure de l'assemblée de Bagdad, refusèrent de reconnaître Timothée et proclamèrent à sa place Éphrem, puis désignèrent des évêques pour tous les postes vacants, et notamment pour le siège métropolitain de l'Adiabène.

Timothée riposta en convoquant ses partisans à Bagdad. Il excommunia Éphrem et ses adhérents, et entama la lutte avec un grand courage. Malgré l'opposition des nobles, il finit par imposer les candidats qu'il avait choisis comme titulaires des principaux évêchés. A Arbèles, le vieux moine Išo'yahb eut gain de cause grâce à l'intervention des officiers du calife. A Merw, le métropolitain Joseph, qui, d'abord partisan de Timothée, s'était, par la suite, rangé parmi ses adversaires, fut déposé et finit par embrasser l'Islamisme. Éphrem lui-même, se sentant isolé, dut consentir à faire une paix, d'ailleurs fort honorable. Timothée, en effet, accepta d'être réordonné par lui, avouant ainsi que sa première consécration était illégitime ou au moins douteuse. L'accord conclu vers 782 mit fin aux compétitions, et Timothée demeura jusqu'à sa mort, qui survint le 9 janvier 823 [2], possesseur incontesté du siège de Séleucie-Ctésiphon.

Il exerça sa charge pour le plus grand bien de son Église, au service de laquelle il mit un tempérament aussi

1. *Synodicon orientale*, p. 554 ; *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 330.

2. Corriger ainsi la date que j'ai indiquée par erreur dans *De Timotheo I*, p. 14, l. 10.

riche peut-être en défauts qu'en qualités. Énergique et rusé à la fois, et peu scrupuleux sur le choix de ses moyens, lettré d'ailleurs et théologien consommé, sincèrement préoccupé du maintien de l'orthodoxie et de la discipline, Timothée comprit la société au milieu de laquelle il vivait, et il sut s'y faire une grande place.

La cour des califes de Bagdad dont la splendeur est demeurée légendaire, était remplie de chrétiens. Les Abbasides encourageaient les arts et les sciences; mais si les Arabes de race fournissaient d'excellents soldats à l'Émir des croyants, il faut convenir qu'ils étaient encore peu initiés à la culture intellectuelle des peuples qu'ils avaient conquis. Si l'on excepte quelques poètes et quelques chanteurs, la plupart des savants et des artistes de Bagdad étaient chrétiens. Les médecins, les astronomes, les philosophes, les grammairiens, les scribes mêmes et les administrateurs appartenaient à l'une ou à l'autre des sectes chrétiennes qui se partageaient le monde syrien. Dans la capitale, située au cœur des anciennes provinces soumises aux Perses, les Nestoriens furent toujours prépondérants.

Les courtisans mettaient naturellement leur influence au service du patriarche; mais leur concours, souvent si puissant et si efficace se tournait parfois au détriment de l'Église. Chacun d'eux avait ses clients dont il s'efforçait de faire prévaloir la candidature à l'épiscopat ou à la direction des monastères. Au moment de l'élection du catholicos, plusieurs compétitions suscitées ou fomentées par les officiers de la cour, surgissaient à la fois. Il fallait, nous l'avons vu, jouer au plus fort ou au plus fin. Mais les partisans des concurrents évincés se cantonnaient ensuite dans une position obstinée et cherchaient les moyens de déconsidérer l'élu auprès du calife et d'obtenir sa déposition pour lui substituer leur candidat. Les cabales des courtisans forment la trame même de l'histoire intérieure de l'Église nestorienne du VIIIe au XIIe siècle.

Timothée sut tirer un excellent parti des influences dont il disposait, mais il réserva son indépendance et la manifesta quelquefois avec un louable éclat. Il était très lié avec un médecin particulier de Haroun ar-Rachîd, Gabriel Boḫtišo', dont il dit quelque part : « Il fut pour moi, à la Porte de notre roi vainqueur, dans cette affaire et dans les autres, les mains, les lèvres et la langue, ou pour mieux dire, l'âme, la conscience et l'intelligence, non seulement de ma personne, mais de l'Église tout entière [1]. » Cependant, ce médecin vivant un peu trop à la musulmane et menant une conduite scandaleuse, Timothée ne craignit pas de l'avertir publiquement et de l'excommunier. Le prestige du catholicos était tel que le puissant Gabriel se soumit. La chose parut si merveilleuse aux contemporains qu'ils ne purent l'expliquer que par un miracle.

Le patriarche sut se ménager auprès des califes des auxiliaires encore plus intimes. Une des femmes préférées de Haroun, Zoubaïda, mère du calife Emin, lui était toute dévouée. Voici, d'après l'annaliste Mārē, quelle était l'origine de cette faveur singulière. Haroun avait juré de répudier Zoubaïda, mais il se repentit de son serment et chercha le moyen de garder la femme sans se parjurer. Les ulémas lui conseillèrent de la marier provisoirement à un autre homme de qui il la reprendrait ensuite. Timothée, qui devinait la répugnance de Haroun [2] à user d'un subter-

1. Ms. K VI 4, p. 714, 715.

2. Ailleurs, nous voyons les catholicos discuter théologie à la cour d'Al Mahdî : nous possédons sous le titre de discussion avec le calife Al-Mahdî, une très longue dissertation insérée dans la collection des lettres de Timothée, ms. cit., p. 308-396. Haroun-ar-Rachid lui faisait des cadeaux princiers : il lui accorda une fois trois audiences successives au cours desquelles il lui octroya 84.000 drachmes. Ce prince n'était pas toujours aussi conciliant : au début de son règne, à l'instigation d'un certain Ḥamdoun, il persécuta les chrétiens sous prétexte qu'ils rendaient un culte idolâtrique aux ossements des morts. On peut dire, d'une manière générale, que, sauf les caprices cupides ou cruels des califes ou de leurs représentants, les chrétiens furent moins molestés sous les premiers Obbasides que sous les Amiiades.

fuge aussi dangereux, proposa que Zoubaïda se déclarât chrétienne; de ce chef, Haroun la condamnerait à mort; elle se convertirait de nouveau à l'Islam, et ainsi le calife pourrait la reprendre pour épouse. Les docteurs musulmans approuvèrent cette décision; Zoubaïda garda à son sauveur une fidèle reconnaissance.

Ainsi assuré du côté de la cour, Timothée put s'occuper de consolider la situation de l'Église nestorienne au sein de l'empire musulman. Si les nestoriens possédaient une forte majorité numérique dans les contrées autrefois soumises aux Sassanides, ils n'y étaient plus, depuis le VIIe siècle, les maîtres incontestés. A la suite de l'agitation religieuse qui s'était produite sous le règne de Chosrau II, les monophysites avaient constitué de solides établissements dans l'empire perse [1]. Les déportations, que le même monarque ordonna, de nombreux syriens jacobites, créèrent des colonies monophysites jusque dans les plus lointaines provinces. En 629, une hiérarchie s'organisa, ayant à sa tête le métropolite ou *mafriano* de Tagrit, petite ville située sur le Tigre, qui était restée depuis le Ve siècle, fidèlement attachée au monophysisme. A la fin du VIIIe siècle, la rivalité des deux confessions chrétiennes était devenue moins âpre. Les deux clergés s'étaient rencontrés bien souvent dans les prisons des Omiiades, les deux peuples avaient souffert ensemble de nombreuses et cruelles persécutions. Un rapprochement s'était produit. En 767, les habitants de Tagrit avaient permis l'édification d'une église nestorienne sur leur territoire; en échange, les jacobites occupèrent l'église de Saint-Domitios, dans la ville de Nisibe, citadelle jusque-là inviolée du nestorianisme [2]. Timothée lui-même prend la peine de noter que les monophysites sont

1. *Le christianisme sous l'empire Perse*, ch. VIII.
2. Barhébraeus, *Chron. Eccl.*, II, col. 155.

de vrais chrétiens, qu'il ne convient pas de rebaptiser parce qu'ils ne diffèrent d'avec les orthodoxes que sur un seul point de doctrine, et nous savons qu'il entretenait avec ces hérétiques des rapports de bon voisinage [1]. Il se préoccupe toutefois de combattre leur théologie, et en maints endroits de ses œuvres, il réfute les arguments qu'ils tiraient de certains passages du « Théologien », c'est-à-dire de saint Grégoire de Nazianze.

Il y avait aussi dans la vallée du Tigre, depuis la conquête de la Syrie et de la Palestine par les Arabes, quelques chrétiens de religion byzantine qui eurent un moment, à Bagdad même, un patriarche du titre d'Irénopolis [2]. Timothée les consultait parfois sur le sens des mots grecs qu'il rencontrait simplement transcrits dans les traductions ou commentaires syriaques des œuvres d'Aristote.

La réputation théologique du catholicos nestorien était si répandue dans tout l'Orient que, de leurs lointaines montagnes, les moines de Saint-Maron lui écrivirent pour lui proposer de les admettre dans sa communion. La longue lettre qu'il leur retourne suffirait, à défaut d'autres documents non moins péremptoires, à prouver que ces moines étaient encore, aux environs de 790, fort attachés au monothélisme [3].

1. Il demande souvent à son correspondant Sergius de visiter les monastères monophysites, et notamment celui de Mar Mattaï pour collationner des copies ou examiner des manuscrits. *De Timotheo I*, p. 17.

2. Irénopolis est la traduction exacte du nom officiel de la ville de Bagdad : Medinat as-Salam, ville de la paix. Ce titre patriarcal, aboli à la fin du IXe siècle à la suite des réclamations du catholicos nestorien Abraham III, est maintenant annexé au protocole des patriarches melchites (catholique et orthodoxe) d'Antioche.

3. Il leur écrit qu'il partage leur sentiment, en ce qui concerne l'unité de volonté et d'énergie en J.-C.; mais il exigera d'eux : 1° qu'ils confessent la dualité des hypostases en une seule personne ; 2° qu'ils appellent la Sainte Vierge : mère du Christ N.-S. qui est Dieu sur toutes choses, et mère à la fois de Dieu et de l'homme ; 3° qu'ils sup-

A l'intérieur de sa propre Église, Timothée dut lutter énergiquement pour imposer l'unité du dogme [1]. Toute une école de mystiques, les Mesalliens [2], professait que les sacrements, même le baptême et l'eucharistie, n'étaient que des symboles vides de sens, la prière seule était utile à l'âme. En même temps, ils reprenaient à leur compte les assertions des Origénistes du VIe et du VIIe siècle, touchant le corps « sphérique » du Christ et sa vision béatifique. Enfin ils étaient à peu près sabelliens, et conservaient une vieille doctrine propre à l'ancienne chrétienté persane, mais abandonnée depuis longtemps par les nestoriens orthodoxes, celle de l'*hypnopsychie* ou sommeil dans lequel sont plongées les âmes des défunts en attendant la résurrection générale [3].

Le patriarche poursuivit ces hérétiques avec une ardeur inlassable, bien qu'ils comptassent des partisans jusque dans le cercle de ses amis les plus intimes. Nous possédons la formule de rétractation que dut souscrire un moine Adiabénien, Nestorius, avant d'être sacré évêque de Beit Nuhadra [4]. Nous avons également conservé une constitution dans laquelle il ordonne qu'on soumette à son approbation tous les écrits traitant de matières religieuses. Les hommes les plus en vue se soumirent docilement à cette

priment l'addition *Qui passus es* du Trisagion ; 4° qu'ils reçoivent Nestorius, Théodore de Mopsueste et Diodore, et qu'ils anathématisent « l'hérétique Cyrille ». Voir sur le monothélisme des Maronites, J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 169.

1. Il y avait dans le sud de la Chaldée, à Baṣra, un centre religieux où l'on professait un nestorianisme très rigide, et assez voisin des doctrines de Paul de Samosate. En faisant du Christ un pur homme, on espérait peut-être arriver à un rapprochement avec les musulmans. *De Timotheo*, p. 19.

2. *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 213 et suiv.

3. La doctrine de l'*hypnopsychie* est très évidemment professée par Afraat (*Dem.* VIII, éd. Parisot, col. 397). Cf. *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 35.

4. Ms. cit., p. 706-708, trad. dans *De Timotheo I*, p. 22 et 23.

sorte de loi de l'*Index*, du moins à ce que que prétend Timothée [1].

En même temps qu'il veillait à la pureté de la foi, le patriarche se préoccupait d'assurer l'exacte observance des canons ecclésiastiques. Extrêmement jaloux de son autorité et de l'autorité de ses évêques, il réprime impitoyablement toute irrégularité et toute dissidence. A des étudiants de Beit Lapaṭ, qui refusent de recevoir leur évêque Sergius — un ami et un condisciple de Timothée, — il écrit qu'il va sans retard les frapper d'anathème et d'excommunication. Deux prélats de la province d'Élam se disputent la juridiction d'un canton. Le catholicos consulte des documents anciens et tranche la controverse. Comme l'une des parties ne veut pas acquiescer à cette décision, il lui adresse ce billet foudroyant : « Tu insultes à ton collègue dans la ville de Hormizdardašir. Mais moi je suis dans la capitale et je puis facilement faire contre toi tout ce que je veux. Dépose ton insolence et tes paroles arrogantes. Humilie-toi devant tous et devant ton métropolite. Garde-toi de mettre la main sur Douraq ou de franchir ses limites, car nous avons appris des anciens que ce canton n'appartient pas à l'évêque de Hormizdardašir [2]. »

Pour perpétuer les heureux résultats de sa vigoureuse administration, Timothée recueillit les décisions de ses prédécesseurs, et les canons des anciens conciles persans. Nous lui devons la magnifique collection du *Synodicon orientale*, qui peut soutenir la comparaison avec les plus beaux monuments juridiques de l'antiquité chrétienne et du moyen âge [3]. Il fit aussi œuvre originale, promulgua de nombreuses constitutions, et notamment, composa en

1. *Bibliotheca Orientalis*, t. III, p. 81.
2. Ms. cit., p. 716.
3. Éd. Chabot, préface, p. 13.

99 articles un petit manuel de jurisprudence sur des questions de droit ecclésiastique, de mariage et d'héritage qui est parvenu jusqu'à nous [1].

On ne se formerait qu'une idée imparfaite de l'état de l'Église nestorienne au IXe siècle, si l'on omettait de considérer son expansion territoriale au dehors des frontières de l'ancien empire Perse, son domaine propre. A l'ouest d'abord. De même que les monophysites avaient, comme nous l'avons dit plus haut, fondé de nombreuses et florissantes colonies en plein pays nestorien, ainsi et pour les mêmes raisons, les nestoriens constituèrent des centres d'action dans les provinces syriennes d'où ils avaient été complètement exclus à la fin du Ve siècle [2]. Ces établissements prirent une importance plus considérable encore à l'avènement de la dynastie Abbaside. Tandis que les Omiiades s'appuyaient principalement sur les populations arabes et syriennes et avaient fixé à Damas la capitale de l'empire, les Abbasides transférèrent la cour à Bagdad, au cœur des populations de l'Aramée orientale, dans l'immédiat voisinage de la Perse et de la Médie. Or les musulmans de ces contrées, plus attachés, en dépit des apparences, à leur antique nationalité qu'à l'Islam, recrutèrent leurs secrétaires et leurs employés parmi leurs compatriotes chrétiens, c'est-à-dire nestoriens. Ceux-ci ne manquaient pas de se réclamer, partout où ils allaient exercer leurs fonctions, de la juridiction de leur patriarche, aussi bien en matière civile qu'en matière religieuse, et ainsi le domaine du catholicos de Bagdad s'annexa des contrées qui n'avaient jamais relevé du siège de Séleucie-Ctésiphon. Dans la plupart des cités importantes de l'occident sémitique, nous trouvons des évêchés nestoriens avant la fin du VIIIe siècle : notamment

1. *De Timotheo I*, p. 50-86.
2. *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 131-140.

à Alep et à Jérusalem. Ces diocèses étaient groupés en une circonscription métropolitaine [1], celle de Damas, dont le titulaire se trouve parmi les consécrateurs de Timothée. D'après quelques auteurs, il y aurait eu dans l'Arménie monophysite un métropolite nestorien : la chose n'est pas invraisemblable.

Au sud de l'ancien empire Perse, dans l'Arabie proprement dite, existaient encore des chrétientés assez florissantes, mais beaucoup moins nombreuses qu'au début du VIIe siècle. A cette date, la côte méridionale du golfe Persique, l'actuel sultanat d'Oman, était subdivisée en cinq diocèses constituant la circonscription métropolitaine du Beit Qatrayē. La ville de Ḥira, capitale des Lhamides, était presque toute entière chrétienne [2]. Un grand nombre d'Arabes nomades ou sédentaires de l'intérieur de la péninsule étaient convertis plus ou moins superficiellement. Dans le Nedjran et le Yemen, il y avait plusieurs sièges épiscopaux. Le mouvement islamique éprouva considérablement toutes ces chrétientés [3]. Le patriarche Išoʿyahb III (vers 640) nous apprend que les défections avaient été fort nombreuses. Cependant, en 676, le patriarche Georges put tenir dans la région du Beit Qatraye un concile qui a été inséré dans le *Synodicon orientale* [4]. Timothée lui-même nous apprend dans ses lettres qu'il ordonna un évêque pour la capitale du Yemen, Sanʿa. La colonie chrétienne, signalée au VIe siècle par Cosmas Indicopleustes, dans l'île de Socotora, si elle existait encore, dépendait

1. Je ne suis pas très sûr que les sièges qualifiés de « métropoles » aient eu tous sous leur juridiction d'autres sièges épiscopaux. Il se peut bien qu'il ne faille voir là qu'une appellation honorifique. Ce doit être le cas pour l'évêché de Damas, celui du Turkestan et celui de la Chine.

2. *Le christianisme dans l'empire Perse*, p. 206, n. 4.

3. *Bibliotheca orientalis*, t. III, p. 133-134, 136-143.

4. Ed. Chabot, p. 482.

comme alors du catholicos de la Perse [1]. Les côtes de l'Inde et l'île de Ceylan, où le même voyageur notait de nombreux établissements chrétiens, étaient également visitées et gouvernées par des évêques ou des moines nestoriens.

Timothée s'appliqua particulièrement à utiliser le zèle des religieux de son obédience pour les missions lointaines. Le monastère de Beit'Abe, en Adiabène, le plus florissant de tous, lui fournit à plusieurs reprises des groupes nombreux d'ouvriers apostoliques qu'il expédia dans des régions jusque-là réputées inaccessibles. Il faut dire que la propagande des missionnaires dut être presque partout secondée par les négociants nestoriens qui, avec une infatigable activité, sillonnaient sans cesse les routes commerciales qui conduisent de la vallée du Tigre en Extrême-Orient.

Antérieurement au VIIe siècle, la ville métropolitaine de Merw servait de centre presque unique aux chrétiens du Khorasan et des régions environnantes. L'archevêque Élie convertit, sous le catholicos Mar'emmeh (643-646) de nombreuses tribus turques et baptisa en grand nombre les riverains de l'Oxus [2]. Dès la première moitié du VIIIe siècle, deux autres circonscriptions métropolitaines, celles de Samarkand et de Hérat furent fondées par le catholicos Slibazeka [3]. Quant à Timothée, il reçut en 782-783, l'abjuration du ḫagan des Turks qui embrassa le christianisme avec toute sa nation [4]. Ce fut l'occasion de la création d'un nouvel et important archidiocèse.

1. *Topogr. christiana*, l. III, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 170 et l. XI, col. 446.

2. Noeldeke, *Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik*, p. 39. *Chronicon Anonymum*, ed. Guidi dans *Corpus Script. Orient.* trad. lat., p. 25-26.

3. *Bibl. Orient.*, t. III, p. 346.

4. Ms. cit., p. 647 et 656.

Les sauvages régions qui avoisinaient la Caspienne furent visitées par les moines de Beit'Abē [1]. En Hyrcanie, le premier missionnaire Šubḥališo', subit le martyre. Une autre caravane de dix-sept moines vint le remplacer. Leur chef, Iahbalaha, poussa une pointe jusque dans des contrées où, suivant la tradition recueillie par Thomas de Marga, on ne semait ni blé ni orge, mais seulement du riz. Dans la région de Muqân [2], le missionnaire Élie porta un coup décisif à l'idolâtrie en abattant lui-même un grand chêne à qui les indigènes rendaient des honneurs divins.

Dans sa lettre aux Maronites, Timothée se vante de compter des disciples chez les Hindous, les Chinois, et jusque dans l'inaccessible Thibet [3]. L'action des nestoriens dans ces lointains pays est encore mal étudiée et mal connue [4]. A mesure que de nouveaux documents se produisent, elle apparaît plus profonde et plus durable. Les moines et les prêtres de l'obédience du catholicos nestorien ont été les véritables initiateurs de la race jaune au christianisme.

Non seulement ils ont pénétré dans les tribus incultes du Turkestan chinois et de la Mongolie à qui ils ont appris en même temps que les rudiments de la religion les premiers éléments des lettres et des sciences, mais, au cœur même de la Chine, ils possédèrent, dès le VIIe siècle, des établissements nombreux et florissants. La fameuse stèle bilingue de Si-ngan-fou nous en apporte le témoignage irrécusable [5].

1. Thomas de Marga, *Historia monastica*, l. V, ch. I-XII.
2. Le Mouqân est la plaine qui est traversée par le cours inférieur du fleuve Araxe.
3. Ms. cit., p. 647. *De Timotheo*, p. 45.
4. Voir Bonin, dans le *Journal asiatique*, 1900, p. 592.
5. Pauthier, *L'inscription syro-chinoise de Si-ngan-fu*, Paris, 1853. Mgr Lamy et le P. Gueluy, *Le monument chrétien de Si-ngan-fou, son texte et sa signification*, Bruxelles, 1897.

Elle fut précisément érigée en 780, l'année même où Timothée fut élu patriarche. Dans la partie chinoise sont rappelés les principaux dogmes du christianisme et un certain nombre d'usages liturgiques. Puis, un intéressant exposé historique résume l'œuvre des chrétiens en Chine et cite les édits dont ils ont été favorisés par les empereurs de la dynastie des Tsung. Il en résulte que, dès 635, un certain A-lô-pen [1] arriva de Syrie à Tchang-ngan. Les livres qu'il apportait sont, par l'ordre du roi Thaï-Tsung, traduits en chinois et publiquement approuvés. En 638, un édit permet l'érection d'une église sur la place « de paix et justice » à Si-ngan-fou. L'effigie du roi est peinte sur les murs du sanctuaire que desservent vingt et un prêtres. Kao-Tsung (650-683) encourage les sectateurs de la « Religion brillante » à fonder des églises dans toutes les provinces. Une courte persécution suscitée par les bouddhistes ne suffit pas à arrêter l'essor merveilleux des chrétiens. L'empereur Hiuen-Tsung et ses successeurs les comblent de bienfaits. Les grands officiers de l'empire suivent l'exemple de leurs maîtres.

La partie syriaque mentionne le nom du catholicos Henaniso' II dont la mort, survenue en 779, n'était pas encore connue en Extrême-Orient. Suit une liste du clergé chinois, au moins de celui qui se rattachait à l'Église de Si-ngan-fou. Elle comprend les noms de l'évêque Jean, de trois chorévêques « de Koumdan la cité royale et de la province de Sinestan »; puis ceux de trois archidiacres, d'environ vingt prêtres séculiers ou réguliers et de quarante laïcs [2]. Timothée éleva l'évêché de Si-ngan-fou à la dignité de métropole [3] et mit à sa tête un moine de Beit'Abē, David [4].

1. Ce mot peut être rapproché du syriaque *malpānā*, docteur.
2. La lecture est tout à fait incertaine.
3. Voir la note ci-dessus, p. 397, n. 1.
4. Question 31 : *De Timotheo I*, p. 64.

On voit par là qu'il exerçait une juridiction réelle sur ces provinces reculées. Dans un de ses canons, il se flatte, à bon droit, de pouvoir faire conduire une enquête matrimoniale jusque chez les Hindous et les Chinois [1], et au besoin, exécuter une excommunication portée contre des fidèles récalcitrants.

Ainsi, malgré l'immense étendue de son territoire et la diversité des peuples sur lesquelles s'exerçait son empire, l'Église nestorienne constituait, au commencement du IXe siècle, un groupement homogène et puissant, comparable en somme à l'Église byzantine, sinon à l'Eglise romaine. A Timothée I on ne saurait refuser l'honneur d'avoir, pendant toute la durée de son long règne, en dépit de difficultés considérables, maintenu et même notablement accru la prospérité de la grande société religieuse dont il avait assumé la direction. Il mourut à l'âge de quatre-vingt-quinze ans, entouré du respect et de la vénération universelle.

Un écrivain de la génération suivante, Thomas de Marga [2], rapporte que, comme Timothée se rendait à l'école d'Abraham « l'Interprète » pour y achever son éducation, il passa par le monastère de Beit'Abe. Un vieux moine, à qui son brillant avenir avait été révélé, le prit à part dans sa cellule et lui dit : « Garde-toi de toute impureté, car tu deviendras le patriarche de toute la terre d'Orient, et Dieu te rendra si célèbre que personne avant toi ne

1. Les Nestoriens se maintinrent en Chine jusqu'au XIVe siècle pour le moins. Leurs églises y furent à certaines époques très florissantes, surtout au début des invasions mongoles. Au XIIIe siècle, un moine chinois est nommé patriarche des nestoriens sous le nom de Yahbalaha III, et envoie auprès du pape et des princes chrétiens d'Occident une ambassade dont la curieuse relation a été traduite par M. Chabot (*Histoire de Iabalaha III*, Paris, 1895).

2. *Historia monastica*, éd. Budge, p. 95.

t'aura été semblable, et nul de ceux qui viendront après toi ne t'égalera. »

Ce jugement ne laisse pas que d'être excessif; mais il témoigne de l'admiration et de la piété filiale que vouèrent les nestoriens au plus remarquable peut-être de leurs patriarches.

Paris.

JÉROME LABOURT.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET OUVRAGES D'ENSEMBLE

V. Avant Nicée (*suite*) [1]. — 9. Dans l'intervalle des deux numéros, nous avons reçu un livre qui aurait dû trouver place plus haut, la deuxième édition de : Martin Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*, Dritter Teil, *Die Zeit von Hadrian (117) bis auf Constantin (324)*; Munich, C. H. Beck (O. Beck), 1905; xvi-512 pp. in-8°; prix : 9 Mk. Ce volume contient les débuts de la littérature chrétienne : Minucius Felix, Victor I, Tertullien, Cyprien, Novatien, Commodien, Victorin de Pettau, Arnobe, Lactance, Reticius d'Autun, les Actes des Scillitains et ceux de Perpétue et de Félicité, la littérature de traduction. Le tout est précédé d'une introduction générale, sur les rapports de l'Église et de l'État païen, et suivi d'une conclusion.

J'ai rendu compte ici de la première édition (*Revue*, t. III [1898], p. 77). J'en ai loué la modération des jugements, l'information sûre et étendue, l'exposition claire et précise. Surtout j'ai marqué la très grande utilité à ce qu'un philologue de profession, comme M. Schanz, fasse rentrer dans l'histoire générale latine le rameau chrétien. Je ne répéterai pas ces éloges.

La seconde édition est, comme toute édition nouvelle d'un livre savant d'Allemagne, entièrement refondue. Le volume a 102 pages de plus que dans la première. Cette augmentation a pour cause, d'abord, l'addition d'un index alphabétique de quatorze pages : complément indispensable qui fait de l'ouvrage un instrument pratique. Les additions portent, en outre, sur toutes les parties. La moitié chrétienne a grossi de plus de quarante pages. Ainsi qu'on peut le deviner, la bibliographie a eu la part du lion dans cet accroissement. Tous les travaux importants depuis 1876 sont non seulement indiqués, mais analysés, et l'état actuel des questions est indiqué brièvement mais complètement. Je ne vois pas, pour ma part, d'omission importante à signaler. Je ne compte pas celle du nom de Césaire parmi les lecteurs et plagiaires des *Tractatus Origenis* (p. 426; voy. *Revue*, t. V [1900], p. 158). A propos de la *cena Cypriani*, M. S. ne cite pas l'article du P. Lapôtre, dans les *Mélanges de l'École de Rome*, qu'il aurait dû mentionner à côté de celui de M. Hagen. Pourquoi M. S. écrit-il aussi *caena* ? C'est un barbarisme qu'il faut laisser pour compte aux théologiens.

1. Voy. *Revue*, IX (1904), p. 365 ; X (1905), pp. 89 et 313.

L'étude des apocryphes rattachés au nom de Cyprien est plus complète dans la nouvelle édition. M. S. traite de tous les ouvrages compris dans l'Appendice de l'édition Hartel : il avait fait un choix autrefois. De plus, il ajoute la *cena* et l'*Exhortatio de paenitentia*. Un autre paragraphe nouveau est celui des *Tractatus* où M. S. résume très bien les innombrables dissertations, notes et notules qui ont fleuri sur ces textes nouveaux.

En revanche, le chapitre des traductions est fortement réduit. Les versions de la Bible ont, bien entendu, une place considérable ; mais les paragraphes sur les traductions des lettres de Clément, de Barnabé, d'Ignace, de Polycarpe, des versions du *Pasteur*, d'Irénée, de saint Hyppolyte, d'Anatolius, de la *Didachê*, de l'évangile de Thomas, sont remplacés par une courte note sur les principales traductions latines sûrement antérieures à 324. Le canon de Muratori garde son rang et reçoit une page de plus.

L'ouvrage était excellent dans sa première édition. Dans la seconde, il devient indispensable pour qu'on puisse se retrouver au milieu des travaux multipliés depuis dix ans.

10. Deux ouvrages ont eu pour but la discussion et l'explication des Pères apostoliques. Dans le plus ancien, sont seulement étudiés Clément de Rome, Ignace et le *Pasteur* d'Hermas. Ce sont les *Patristische Untersuchungen* de M. Arthur Stahl (Leipzig, Deichert, 1901 ; 359 pp. in-8 ; prix : 8 Mk.).

M. Knopf avait soutenu en 1899 (voy. *Revue*, V [1900], p. 64) que, si on enlevait de la première lettre de Clément les trois premiers chapitres et la fin du chap. XL, il ne resterait plus de données réelles et historiques et la lettre serait réduite à un vague recueil d'exhortations générales. M. Stahl s'élève à bon droit contre ce jugement et s'efforce de montrer dans toute la lettre la situation qu'elle suppose et qui lui donne son unité.

Un parti de judéo-chrétiens s'est formé dans l'Église de Corinthe. A l'origine, il comprenait deux ou trois hommes religieux qui avaient trouvé dans l'Écriture un appui à leur doctrine. Il prétendait exclure de l'Église les païens, péchant contre la φιλοξενία qui avait fait la gloire de la communauté corinthienne. Le sentiment qui l'inspire est appelé ζῆλος, φθόνος, ἔρις, ὄργη, noms divers de l'exclusivisme religieux. En face de ces perturbateurs, se dresse le presbytérat. Car il n'y a pas encore lieu de distinguer entre πρεσβύτεροι, διάκονοι, ἐπίσκοποι. Ces désignations sont synonymes et ne diffèrent que par l'aspect considéré dans les fonctions communes aux chefs établis par les Apôtres et les hommes de Dieu. Les séditieux opposent au clergé le droit qu'a tout chrétien d'être prêtre et d'offrir le sacrifice. Clément leur montre au contraire que, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, un ordre a été établi par Dieu à cet égard. On ne saurait s'y soustraire sans dommage pour les deux vertus appelées γνῶσις et πίστις. La γνῶσις est ici la reconnaissance du pouvoir souverain de Dieu et de la situation infime de

l'homme par rapport à son Créateur. La πίστις est la ferme confiance aux dons divins ; elle est gardée par l'homme qui accomplit les bonnes œuvres. Cette dernière vertu est aussi atteinte par la licence morale des novateurs. On ne peut d'ailleurs préciser davantage les désordres auxquels saint Clément fait allusion et applique diverses dénominations. Nulle part, les novateurs ne sont dépeints comme les défenseurs des libres charismes contre la hiérarchie régulière. Un passage même exclut positivement cette hypothèse (xxx, 3). Mais ils nourrissent les espérances d'un messianisme judaïsant et aspirent à une paix qui sera établie par l'exclusion des Gentils (voy. xv, 1). A ces prétentions, l'auteur de la lettre répond avec onction, avec une gravité toute religieuse, avec l'autorité que prêtent à la doctrine de l'universalisme paulinien son origine juive et sa connaissance de l'Ancien Testament.

Conformément à ces idées, M. Stahl divise la lettre de la manière suivante : I-III, introduction ; IV-L, première partie, adressée à toute la communauté (IV-XXIX, σχίσμα, c'est-à-dire exclusivisme ; XXX-L, στάσις, c'est-à-dire opinions particulières ; XXI-XXXVI, partie commune fondée sur la notion de πίστις) ; LI-LVII, deuxième partie, adressée aux chefs du mouvement ; LVIII à la fin, prière hymnologique.

La seconde étude marque une réaction contre l'interprétation symbolique des passages eucharistiques dans les lettres de saint Ignace. Le pain et le vin établissent une communion réelle entre le chrétien et le corps et le sang du Christ. Cette union est mystérieuse, mais quasi-matérielle, en tout cas supérieure à une union purement spirituelle. Elle a pour conséquence l'immortalité, étant un principe d'incorruptibilité et donnant les forces nécessaires à l'homme pour triompher des passions et s'élever à Dieu. Et, en dernière analyse, elle est amour, assurant au croyant le don du Saint-Esprit. La consécration des éléments se fait par la prière de l'évêque et de toute l'Église. L'évêque a un rôle prépondérant parce que Jésus l'a envoyé en vue d'une mission particulière et qu'en lui le Seigneur parle véritablement. Telle est l'interprétation que M. S. propose, en se fondant sur le chap. v de l'*Epître aux Éphésiens*, et en la comparant avec les témoignages des autres épîtres. Quant à la conception de l'épiscopat, d'après M. S., Ignace la dérive de la volonté de Dieu qui établit les évêques.

La troisième étude est un mémoire très étendu et très complet sur le *Pasteur* d'Hermas. M. S. s'attache surtout à en préciser les intentions et le caractère.

Hermas met les martyrs au premier rang de ceux dont la vie est agréable à Dieu. Mais le contexte montre qu'il ne considère pas leur mérite comme supérieur à celui des autres. De même, il met en tête d'une énumération (*Vis.*, III, v) les apôtres, les évêques, les maîtres et les diacres ; mais ils doivent cet honneur moins à leur fonction qu'à la manière dont ils s'en sont acquittés. Les pécheurs eux-mêmes, qui ont expié leurs fautes par la pénitence, deviennent aussi agréables à Dieu que les autres. Les symboles de ces différentes classes sont conçus en

vue de les caractériser, non en vue de les hiérarchiser. L'auteur veut avant tout insister sur la pureté du cœur, conservée ou reconquise.

La cinquième parabole, où l'on a voulu voir un enseignement des « conseils évangéliques », n'a pas cette portée. L'auteur veut seulement montrer que le christianisme a réalisé plus complètement, surtout dans le domaine moral, ce qu'avait ébauché la religion de l'Ancien Testament. Cette interprétation, pour le dire en passant, ne me paraît fondée sur aucun détail du texte et formellement contredite par le chapitre III. On ne voit pas qu'il s'agisse d'ajouter à la justice de l'Ancien Testament, qui n'est indiquée pas même par une allusion, mais d'ajouter à l'observation des commandements, τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ, certaines œuvres particulières, τὰς λειτουργίας ταύτας, dont une est désignée, le jeûne.

M. St. réussit mieux quand il veut prouver qu'il y a dans le *Pasteur* une attitude polémique contre le montanisme et contre le gnosticisme. Cette appréciation n'est pas neuve; mais M. St. l'appuie d'une analyse très pénétrante, surtout de *Mand.*, IV, III; *Sim.*, VIII et IX; *Mand.*, X; et d'une comparaison avec les exigences de Tertullien dans le *De pudicitia*. Il montre aussi qu'Hermas, en présentant son enseignement sous le couvert de visions et de révélations, a cherché à combattre les sectaires phrygiens par leurs propres armes. Différents passages de *Mand.*, IV (au commencement), *Sim.*, V, paraissent viser la double tendance des gnostiques, laxiste (παραῤῥῆσθαι τῇ σαρκί, *Sim.*, V, VII, 2) et rigoriste. Mais le *Pasteur* marque aussi, d'après M. St., une réaction contre des tendances au relâchement qui se sont manifestées à l'intérieur de l'Église romaine elle-même. On trouverait dans la *Didaché* la formule de ces concessions faites à la vie du siècle. Ainsi ce n'est pas par l'emploi d'une même source que s'explique, d'après M. St., la relation des deux ouvrages. La *Didaché* est antérieure au *Pasteur* et, à certains égards, est une source du *Pasteur*. Mais les deux livres sont, dans les parties qui leur sont communes, aux antipodes. Ce jugement, qui aurait besoin d'être examiné de près, est fondé surtout sur les préceptes touchant l'aumône. La *Didaché* prescrit de donner « aux frères » (IV, 8); le *Pasteur* à tous ceux qui ont besoin, sans distinction (*Mand.*, II, 4). L'antériorité de la *Didaché* sur le *Pasteur* paraît prouvée pour M. St. par ces corrections, par le développement donné dans le *Pasteur* à certains thèmes indiqués seulement dans la *Didaché*, par le rôle des prophètes, encore incontesté dans celle-ci, discuté et demandant une apologie dans le *Pasteur* (*Vis.*, III, I et IX).

Ces conclusions permettent à M. St. d'aborder enfin la question de date et d'auteur. Le Clément, nommé *Vis.*, II, IV, 3, est pour lui un chrétien distingué de l'Église romaine, auteur de la seconde lettre de Clément de Rome. C'est à cet écrit que font allusion, et Hermas, et Denys de Corinthe dans une lettre à Sôter (dans Eusèbe, *H. E.*, IV, XXIII, 11). La lettre de ce Clément devrait donc être placée vers 170. Elle traite des mêmes questions que le *Pasteur*, mais avec moins de profondeur, d'originalité et d'étendue. Les deux écrits sont deux défenses opposées par l'Église romaine à la réforme montaniste.

Un dernier chapitre a pour sujet la composition du *Pasteur*. M. Stahl montre l'unité du livre et en défend l'intégrité. Il argumente contre M. Spitta et repousse l'hypothèse d'interpolations, notamment dans la neuvième parabole. Cette partie, toute de détail, ne peut être analysée.

II. L'ouvrage de M. Daniel Völter, professeur de théologie à Amsterdam, nous transporte dans un autre milieu scientifique, et, comme il discute deux des écrits étudiés par M. Stahl, le contraste est curieux : *Die apostolischen Väter neu untersucht*; I Teil : *Clemens*, *Hermas*, *Barnabas* (Leyde, E. J. Brill, 1904; VI-472 pp. in-8°).

Pour M. Völter, ces trois écrits, tels que nous les possédons, sont un remaniement. Clément et Hermas, dans leur forme primitive, étaient les organes d'un groupe judéo-chrétien, plus juif que chrétien. Pour ce groupe, le christianisme était l'accomplissement de la religion de l'Ancien Testament et son extension à tout le monde. Ni la personne ni l'œuvre du Christ n'avaient une valeur particulière pour le salut. Dès lors, le Clément de l'histoire serait étroitement apparenté au Clément de la littérature pseudo-clémentine. La communauté de Rome, encore au temps de Clément et d'Hermas, c'est-à-dire au commencement du IIe siècle, était donc judaïsante, quoique formée de convertis du paganisme. Alors une lutte aurait eu lieu autour de Rome, pour gagner la capitale au christianisme spécifiquement chrétien, lutte dont les documents sont l'*Épître aux Romains*, l'*Épître aux Hébreux*, les évangiles de Marc et de Matthieu. Dans la lettre de Barnabé, l'on riposte à la défense des idées juives tentée par l'Église romaine. L'*Épître aux Éphésiens* et la *Didaché* dérivent de Barnabé. L'évangile dont l'auteur de Barnabé se sert est encore l'évangile de Pierre. Telle est la thèse.

M. V. restitue le texte original de la lettre de Clément au moyen de suppressions. En éliminant les traits chrétiens, on obtient une exhortation morale, de couleur religieuse, coupée par des citations de l'Ancien Testament. Ainsi par exemple (p. 22), « dans l'incise (ch. III) μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθῆκον τῷ Χριστῷ, il n'y a aucune difficulté à éliminer les deux derniers mots. » M. V. va ainsi de phrase en phrase et nous donne, en allemand, son résultat. Au fond, il a amplifié et mis en pratique l'assertion que je citais de M. Knopf. Mais nous voilà loin des patientes et positives recherches de M. Stahl. Comme il y a dans le *Pasteur* des éléments judéo-chrétiens et des traces de l'Ancien Testament, l'opération chirurgicale n'est pas impossible. Reste à savoir si elle est motivée. Mais M. V. est de ces maîtres qui disent : « Il faut d'abord opérer. »

Nous connaissions déjà partiellement la pensée de M. V. sur le *Pasteur*. Il a publié en effet : *Die Visionen des Hermas*, *die Sibylle und Clemens von Rom* (Berlin, C. A. Schwetschke, 1900; 54 pp. in-8; prix : 2 Mk.). Il montre les rapports d'Hermas avec les oracles sibyllins et surtout avec le quatrième livre d'Esdras.

C'est évidemment ce qui restera du travail de M. V. On précisera

davantage des influences et des emprunts que l'on n'avait pas cependant tout à fait méconnus jusqu'ici.

Quant à la lettre de Barnabé, d'après M. V., dans sa forme primitive, elle était dirigée contre les judaïsants et les Juifs en général. Le remaniement aurait introduit des atténuations aux assertions abruptes du premier auteur. Le chapitre le plus utile de cette partie est une étude intéressante des sources bibliques.

Il y a dans ce gros volume beaucoup de finesse littéraire, des remarques utiles, des rapprochements intéressants. Mais on peut regretter de voir tant de talent gaspillé au profit d'une construction imaginaire. Le livre de M. Völter est un document de critique « hollandaise », laquelle consiste à supposer un système et à vérifier ce système par une adaptation et une correction des textes. Cependant les résultats de cette critique en philologie classique devraient avertir les théologiens qu'ils font fausse route. Peerlkamp a décidé aussi autrefois qu'Horace n'avait pas pu écrire tel vers, telle strophe, telle ode ; que l'*Art poétique* ne pouvait avoir été rédigé dans un tel désordre: Peerlkamp supprima et ordonna. Plus tard, pour ne citer que ces deux exemples parmi des faits bien connus, Cobet décrète que les *Vies* de Cornelius Nepos n'ont pu être rédigées dans une langue si différente de celle de Cicéron ; et il les récrit en latin classique. Que reste-t-il de ces tentatives ? Aucune des conclusions des philologues hollandais n'a été ratifiée. Il reste seulement d'ingénieuses remarques; des critiques, parfois subtiles et exagérées, du style des œuvres antiques. *Et nunc theologi, erudimini.*

12. M. Thomas M. Wehofer a publié dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Vienne (Phil.-hist. Classe, CXLIII [1900], n° 17; Vienne, Gerold, 230 pp. in-8) des *Untersuchungen sur altchristlichen Epistolographie*. Il rappelle d'abord les lois de style qui ont été mises en lumière par M. Grimme dans une étude sur la métrique des prophètes hébreux. Ces lois sont bien connues, ou plutôt ce sont des procédés littéraires, le parallélisme, l'antithèse, le groupement en séries de courts versets qui ont séparément leur unité formelle. Ces procédés n'ont rien d'hébraïque et M. W. cite un exemple de Sophocle. Mais nulle part ailleurs qu'en hébreu ils ne sont aussi réguliers et aussi systématiques. Ils ont de plus, la propriété de passer dans une traduction et de ne pas s'évanouir comme un rythme. Ce point est à peine indiqué par M. W. Il est essentiel. Quand un judéo-hellène lit les Septante, c'est tout ce qu'il saisit de la poésie biblique, et quand il veut imiter cette poésie, c'est tout ce qu'il en reproduit. Une bonne partie de la littérature post-exilienne trahit ces procédés. M. W. cite des exemples tirés des évangiles, et analyse, de ce point de vue, la lettre de Jérémie, les lettres du second livre des Macchabées (ch. 1 et 2), la correspondance de Rome et de Sparte (1er livre, *ib.*). Après ces préliminaires, M. W. applique ses principes au *Pasteur* d'Hermas, à la lettre de Barnabé, à la *Didaché* et aux lettres de Clément de Rome. Il

tire de ses analyses des conclusions sur la forme originelle et la date de certains morceaux, comme le thème des Deux Voies.

13. M. A. Harnack, *Sokrates u. die alte Kirche* (Giessen, 1901, 24 pp. in-8) montre que les Pères grecs à l'origine, et spécialement les apologistes, ont une grande admiration pour Socrate ; c'est dans Justin que l'on trouve pour la première fois le parallèle si souvent repris de Socrate et de Jésus. Les Latins, surtout Tertullien, Lactance, saint Augustin, insistent sur les lacunes et les faiblesses ; Tertullien, dans le *De anima*, fait une critique amère de la mort de Socrate.

14. M. Bürner (G.), *Vergils Einfluss bei den Kirchenschriftstellern der vornikäischen Periode* (Erlangen, 1902, thèse ; 58 pp. in-8), étudie, au point de vue de l'influence de Virgile, Minucius Félix, Tertullien, Cyprien, Novatien, Arnobe, Lactance et le *De errore* de Firmicus Maternus. Les imitations et souvenirs se rapportent rarement aux *Bucoliques* ; ils sont très abondants pour les *Géorgiques* et l'*Enéide*.

VI. L'Église nestorienne d'Orient. — L'expansion du christianisme dans l'empire perse a produit une Église originale qui commence à être bien connue. En ces dernières années, deux ouvrages surtout ont contribué à la faire sortir du domaine mystérieux des orientalistes et à l'exposer au grand jour de l'histoire générale. Nous devons ce progrès à des orientalistes, sans doute, mais à des orientalistes qui comprennent la portée de leurs travaux.

1. *Synodicon orientale ou Recueil de synodes nestoriens*, publié, traduit et annoté par J.-B. Chabot, d'après le ms. syriaque 322 de la Bibliothèque nationale et le ms. K VI 4 du musée Borgia à Rome. Tiré des *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*. Tome XXXVII. Paris, imprimerie nationale ; librairie C. Klincksieck. MDCCCCII. 695 pp. in-4. Prix : 30 francs.

L'Eglise d'Orient est l'Église établie en Perse sous la dynastie des Sassanides et qui a eu une grande prospérité sous les khalifes Abbasides et sous les Mongols. C'était un grand patriarcat indépendant, gouverné par un catholicos, des métropolitains et des évêques. Le catholicos résidait à Séleucie-Ctésiphon sous les Sassanides et à Bagdad sous les Abbasides. Tous les deux ans, plus tard tous les quatre ans, il était tenu de réunir un synode où les évêques étaient obligés d'assister. Ainsi se constitua une législation. En fait, il y eut à peine un synode important sous chaque patriarche. Il en est resté encore moins dans la collection canonique d'Orient. Elle forme cependant un fort volume et un code assez varié.

C'est ce recueil qu'a entrepris d'éditer et de traduire M. Chabot, qui compte déjà tant de services rendus à l'histoire ecclésiastique. Eusèbe Renaudot avait formé le projet au XVIIe siècle. Mais il ne put trouver de ms. M. Ch. a été plus heureux. On ne connaît dans tout l'Orient qu'un ms. de ce recueil, conservé au couvent chaldéen de Rabban Hormizd, à Alqoš, près de Mossoul. On sait seulement qu'il en existe un second

dans un autre couvent. C'est donc du premier que sont dérivées les deux copies dont M. Ch. s'est servi; elles sont donc toutes deux modernes.

Le ms. original comprenait trois séries de documents : 1° un recueil de « synodes occidentaux », transmis en 410 par Marouta de Maipherqat, auquel on ajouta dans la suite les canons de Chalcédoine; 2° une collection de treize synodes des patriarches de Séleucie : c'est proprement le *Synodicon orientale*; 3° des canons et des traités canoniques postérieurs qui ne paraissent pas avoir été réunis en collection officielle.

Le recueil des treize synodes est dû au patriarche Timothée Ier (780-823). Il contient les synodes de 410, 420, 424, 486, 497, 544, 554, 576, 585, 596, 605, 676, 775. On peut donc suivre pendant le cours de quatre siècles environ le développement de la discipline ecclésiastique en Perse. Par ces dates et les signatures, on a des éléments solides pour la chronologie. En somme, une partie de l'histoire de cette Église est écrite dans ce recueil.

On voit, par exemple, les développements de la primatie du siège de de Ctésiphon. Elle a été fort longtemps contestée et ces contestations trouvent leur écho dans les synodes. Une grande partie des dispositions canoniques sont consacrées à définir les règles de la hiérarchie. Les questions de préséance, même entre prêtres, sont l'objet de minutieuses prescriptions.

Si on laisse toute cette partie, purement ecclésiastique, des canons orientaux, il reste surtout un tableau de la vie morale des chrétiens en Perse. Évidemment, nous n'en avons ici que l'envers, et l'on doit tempérer par des restrictions la sévérité inhérente à tout moraliste. Cependant ces dispositions ont pour objet de répondre à des cas précis, souvent introduits par la formule : « On a dit dans le synode que... » Par les espèces qui reviennent ainsi le plus souvent, il n'est pas impossible de se former une idée des principales difficultés et des misères morales contre lesquelles le christianisme avait à lutter.

Un trait général de cette législation est une extrême défiance à l'égard des moines. Le synode d'Acace (486) déclare qu'ils doivent aller s'établir « dans des lieux qui conviennent à leur habit », c'est-à-dire « dans les déserts, loin des villes ou des villages où se trouvent des évêques, des prêtres, des diacres » ; on leur interdit de tenir des assemblées, d'offrir le sacrifice, de donner le baptême, de troubler la hiérarchie ecclésiastique, « comme ils ont fait jusqu'à présent » ; ils sont sous la juridiction de l'évêque et de ses représentants (p. 303). Le synode de Joseph (554) témoigne de plus de tolérance. Les moines peuvent s'établir dans les villes; on prévoit même qu'ils pourront recevoir la permission d'administrer le baptême (p. 364). Le synode de Iso'yahb Ier (585) déclare : « S'il est possible, qu'il n'y ait aucun couvent de femmes » ; on interdit aux chrétiens de « circuler dans les monastères et les cellules » des religieux les dimanches et jours de

fêtes (p. 407). Les monastères ne peuvent être fondés sans la permission de l'évêque et sans la constitution de revenus suffisants (pp. 408, 483, etc.). Les pèlerinages sont à peu près interdits aux fidèles (pp. 409, 441). Enfin, on fait une guerre implacable aux moines gyrovagues, qu'accompagnaient souvent des femmes; ils finissent par former une secte hérétique, les Messalliens (Euchites). L'Église de Perse ne paraît pas avoir eu beaucoup à se louer des religieux, à considérer cet ensemble de mesures. Une seule fois, nous trouvons l'éloge du monachisme dans Sabarjésus (en 598; p. 461 suiv.); mais ce patriarche renouvelle au fond les précautions prises par ses prédécesseurs. Assez tardivement (Georges Ier, en 676), on voit choisir « la plus vertueuse » des religieuses pour accomplir, à l'égard des femmes, « la cérémonie du baptême dans les choses exigées par la pudeur ».

Le clergé est souvent l'objet de vifs reproches. Des évêques se ravissent mutuellement leurs sièges (p. 357). Des prêtres et des higoumènes quittent leur paroisse ou leur couvent pour d'autres plus riches et vont ainsi de lieu en lieu exploiter et ruiner les biens de l'Église (p. 359). D'autres disposent de ces biens par testament, de manière à les faire tomber entre les mains des païens, ou vendent les vases sacrés (pp. 360, 404). Dans un même village, il y avait deux églises, l'église ancienne et l'église neuve. Comme les Perses défendaient de bâtir de nouvelles églises, le clergé de l'église ancienne livre aux Perses une lettre de l'évêque à l'église neuve. Cette église fut détruite : il n'y eut plus qu'une paroisse et « les clercs purent satisfaire leur avidité » (Synode de 554; p. 356).

La simonie n'est pas rare, et comme le clergé décide des causes d'héritage entre chrétiens, elle se double de la vénalité dans les jugements (p. 382, etc.). Aussi est-il défendu aux prêtres d'intervenir comme procureurs, économes ou avocats aux procès qui ne les concernent pas (p. 416). Le célibat est interdit au clergé. Les diacres, prêtres et évêques peuvent se remarier. Le mariage peut avoir lieu après comme avant l'ordination (p. 303 suiv. et ailleurs).

Parmi les désordres moraux qui reviennent le plus souvent dans ces canons, il faut compter le rapt et les mariages entre consanguins. Les mariages du père avec la fille, du frère avec la sœur, de la mère avec le fils, et à d'autres degrés prohibés par le christianisme, étaient fréquents chez les adorateurs du feu, et on les considérait comme des signes de mazdéisme. Les mariages mixtes, entre chrétiens et païens, sont également interdits. Les conciles rappellent souvent qu'il n'est pas permis d'avoir deux femmes, soit par bigamie, soit autrement, et quel que soit le nom donné à la seconde.

L'esclavage existe chez les chrétiens. Mais il est défendu de tirer profit de la prostitution des esclaves (p. 378). Ils ne peuvent être ordonnés sans être légitimement affranchis, ni remis en esclavage après l'affranchissement (pp. 376 et 406).

Le synode d'Ézéchiel (576) interdit aux chrétiens de livrer leurs filles

à l'étude de la musique profane (p. 387). Le prêt à intérêt et le serment sont défendus (pp. 412, 437, etc.); cependant on désire surtout que les chrétiens ne dépassent pas la mesure dans le taux de l'intérêt, et l'on prévoit des cas où « la nécessité » peut contraindre au serment. La défense est plus sévère pour les clercs que pour les laïcs. On fait aussi ce qu'on peut pour détourner les chrétiens des tavernes (tenues surtout par des Juifs, p. 489); leur accès est interdit aux clercs ainsi que tous les festins.

Les héritages sont l'objet d'une législation précise. L'évêque est le tuteur général des orphelins et désigne les curateurs de leur fortune (p. 487).

Les conciles mentionnent souvent les pratiques magiques, « les augures, les divinations, les œuvres occultes, les amulettes, les incantations, le culte des démons » (p. 264 et ailleurs). A noter un usage superstitieux de l'huile ou de l'eau dans laquelle on a plongé les reliques des saints (p. 411).

Les fidèles sont invités à mener une vie pieuse. Matin et soir, ils doivent se réunir pour la prière commune dans l'église, sous la présidence du prêtre (p. 488). Ils s'assemblent en outre le dimanche, les jours de fêtes ou de commémoraisons des saints pour entendre la prédication et participer à l'oblation. Le mariage, ou plus exactement les fiançailles, ne peut avoir lieu sans la présence de la croix et la bénédiction du prêtre (p. 487-488). Les funérailles sont accompagnées des prières de l'Église. Le cadavre doit être vêtu d'habits modestes. Les lamentations et les violences désordonnées des femmes sont proscrites, comme les tambourins, la musique et les castagnettes (pp. 376, 489, 490). Les funérailles et la sépulture ecclésiastiques sont refusées aux excommuniés (p. 338).

Dans ces canons tiennent une grande place l'exposé et la défense de la doctrine nestorienne. Cette partie est d'un intérêt plus spécial. Je relève seulement ce texte, dans la confession de Jésuyahb 1er (585) : « Il est incontestable que le Père qui est Dieu est aussi Seigneur et Esprit, que le Fils qui est Seigneur est aussi Dieu et Esprit, que l'Esprit-Saint qui est Esprit est aussi Seigneur et Dieu. » On voit ce qui reste de l'ancienne distinction, méconnue parfois des historiens, entre les termes Dieu (θεός) et Seigneur (κύριος).

M. Chabot a joint aux treize synodes un certain nombre de documents apparentés, conservés avec d'autres dans le manuscrit, notamment une liste des sources du droit canon pour l'Église d'Orient, d'après Ebedjésus. Dans cette liste sont énumérées les sources grecques suivantes : trois séries de canons « apostoliques », Ancyre, Néocésarée, Nicée, « synode œcuménique » (les 73 *canones arabici*), Gangres, Antioche, Laodicée, Constantinople, Chalcédoine. En 420, ce *Corpus* comprend, outre les « constitutions des apôtres », Nicée, Ancyre, Néocésarée, Gangres, Antioche et Laodicée.

2. *Le christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide*

(*224-632*), par J. Labourt ; Paris, Lecoffre, 1904; xix-372 pp. in-12 et une carte. Prix : 3 fr. 50.

Ce volume est une thèse de doctorat qui reçoit les honneurs de l'in-12. Le calcul de l'éditeur est justifié par les mérites du livre.

Le christianisme en Perse n'est probablement pas antérieur à l'avènement des Sassanides. En tout cas, il ne comptait pas de chrétientés organisées. Comme toutes les Églises, celle de Perse se disait apostolique, elle se rattachait à la mission de saint Thomas. On mentionne un légendaire Mari collaborateur d'Addaï, l'apôtre d'Édesse. Ainsi se trouvait symbolisé le lien qui rattache vraisemblablement l'Église de Perse à celle d'Édesse. Mais la première donnée historique est l'existence, au commencement du ive siècle, d'un évêque de Séleucie, nommé Papa. Encore est-elle mêlée à une polémique rapportée dans des documents suspects. L'histoire de l'Église ne trouve une base solide qu'avec les œuvres d'Afraat, écrites entre 337 et 345. Pour cette période et pour toute la suite de l'histoire, on a des vies de saints et des passions. Le livre de M. Labourt montre quel emploi judicieux on peut faire de ces documents, d'où il a rassemblé beaucoup de détails importants. Enfin, en dehors d'autres ouvrages, chroniques, traités secondaires, presque toute l'histoire de cette Église se trouve, sinon racontée, du moins jalonnée de points solides, grâce au recueil synodal, le *Synodicon orientale*.

Cette Église est dans une situation qui rend son existence intéressante pour d'autres que des érudits et des orientalistes. Elle est établie en pays mazdéen. Son clergé trouve en face de lui un autre clergé, aussi fortement hiérarchisé, tout-puissant grâce à l'appui du pouvoir royal, le clergé mazdéen. Le roi des rois a près de lui le *mobedan mobed*, l'évêque des évêques mazdéens. Le culte du feu est la religion de l'État. Le christianisme n'a pas de situation légale ; il ne peut jouir que d'une tolérance précaire. Il semblerait, par suite, que l'État ne lui accordera son intérêt que sous forme de persécutions. Cependant, il intervient dans les affaires intérieures de l'Église, surtout dans la nomination du chef suprême, le catholicos. Nous avons la preuve que la plupart furent choisis sur la désignation du roi, et si nous ne l'avons pas pour les autres, c'est, le plus souvent, que les renseignements nous font défaut.

Ainsi Iahbalaha est choisi grâce à la faveur du Iazdgerd I (415). Sa mort survient en 420, avant celle de Iazdgerd Ier, qui est alors hostile aux chrétiens. Trois compétiteurs se disputent le siège, et chacun d'eux s'appuie sur un personnage de la cour. L'un d'eux est écarté parce que « les évêques auraient obtenu la permission de le déposer » (p. 119). Ils reçoivent aussi du roi « la permission d'élire un patriarche » qui est Dadišo'. Mais cette élection est contestée par une partie du clergé. Le différend est porté devant la Porte Royale, qui doit examiner, entre autres griefs, si Dadišo' a signé son apostasie auprès des mages. Dadišo', condamné, est incarcéré par ordre du roi. Or toute cette affaire se déroule après la mort de Iazdgerd Ier, au début du règne de Bahrâm V.

C'est le temps d'une violente persécution. Le roi persécuteur intervient donc en même temps dans les affaires ecclésiastiques et décide d'un procès canonique.

Quand vers 488, Mazdak prêche la communauté des biens et des femmes, l'Église mazdéenne établie se trouve menacée directement. Après divers incidents, le roi Zamasp fait appel au catholicos Babaï et lui demande de réunir un concile « pour établir une réforme relativement au mariage légitime et à la procréation des enfants pour tous les clercs en tous pays ». C'est le concile de 497 qui consacra sur ce point et renouvela les dispositions de conciles antérieurs. Ainsi l'orthodoxie mazdéenne provoque l'action du roi pour obtenir l'appui des chrétiens.

Mais le roi pouvait agir encore plus ouvertement et se passer du concile. En 552, Chosrau I, satisfait des soins de son médecin, Joseph, le nomme directement catholicos. Ce personnage exerça la juridiction patriarcale, tint un concile en 554, et ne fut déposé qu'en 567, grâce à l'intervention d'un autre médecin auprès du roi. Sa déposition ne fut nullement provoquée par l'irrégularité de sa promotion, mais par des actes de violence et de tyrannie qui ameutèrent contre lui ses suffragants.

Enfin, si l'Église de Perse, qui a toujours été nestorienne, faillit devenir monophysite, elle aurait dû ce changement de doctrine à l'influence d'une favorite. Le médecin de Chosrau II, Gabriel, l'ayant saignée à propos, elle donna un fils au roi. Comme Gabriel était gagné aux monophysites, il usa de son crédit pour faire écarter par la favorite et malgré l'avis du roi, un évêque de Nisibe, trop hostile aux Jacobites (605). Quand le bénéficiaire de ce compromis mourut en 609, Chosrau ne permit pas qu'on lui donnât un successeur. Gabriel privait de chef l'Église nestorienne. Les événements qui suivirent sont très curieux. On y voit Chosrau II arbitre de l'orthodoxie et discutant les thèses nestorienne et monophysite ; les évêques le suivant dans ses déplacements et formant autour de lui un concile ambulant. Il faut lire dans le livre de M. Labourt toute cette histoire. La vacance du patriarcat subsista jusqu'à la mort du roi (628).

Tels ont été les rapports de l'Église de Perse avec l'État sous un régime que nous appellerions aujourd'hui le régime de la séparation. Les personnes qui s'imaginent que l'État peut se désintéresser d'une institution comme l'Église se font de grandes illusions. Quant à l'intervention des laïcs, elle est constante. Le canon IX du concile de Joseph (p. 193) réprima les coalitions de clercs et de laïcs ; mais le mal était ancien. Les laïcs interviennent dans un des actes disciplinaires les plus importants du grand catholicos Maraba et signent au procès-verbal (p. 174).

Les autres problèmes que pose l'existence d'une Église se retrouvent aussi dans l'histoire de l'Église de Perse : primatie, hiérarchie, célibat ou mariage, Église et école, orthodoxie et hérésie, monachisme et clergé, liturgie et dévotion populaire. M. L. n'a pas traité tous ces points

avec le même développement et il a formellement exclu de son plan la liturgie, je ne sais pourquoi. D'ailleurs, il a accordé moins d'attention à la vie religieuse des chrétiens qu'à l'histoire de leur Église. Il ne consacre que cent pages à la doctrine, aux écoles, au monachisme et à la législation canonique. Mais là où il entre dans le détail, il est toujours intéressant et solide.

Nous voyons la primatie de la capitale ne s'établir qu'à grand'peine. Il s'agissait d'affranchir l'Église de Perse, « l'Église d'Orient », de la juridiction et du contrôle des « Pères Occidentaux », c'est-à-dire, en dernière analyse, du patriarche d'Antioche. Il y a, à l'origine de cette affaire, un dossier de pièces fausses, les « fausses décrétales » de l'Église syrienne, toute une correspondance du catholicos Papa et notamment une lettre approbative des « Pères occidentaux [1] ». La question de la primatie, sans cesse remise sur le tapis, reste discutée pendant deux siècles et demi.

A peine est-elle tranchée, que les compétitions de deux catholicos, Élisée et Narsès, produisent un « schisme d'Occident ». Chaque patriarche élit et consacre ses évêques. L'imbroglio dure seize ans. Il ne faut pas moins que le génie du patriarche Maraba I, le grand homme de l'Église perse, pour remettre l'ordre.

La situation particulière de l'Église de Perse rend plus lointains et plus tardifs les effets des événements et des controverses qui remplissent l'histoire de l'Église grecque. Ainsi la théologie d'Afraat, entre 337 et 346, est dégagée de toute influence nicéenne ; elle est nettement subordinatienne. Il combat les erreurs de Valentin et de Marcion, qui divisaient les chrétientés du monde romain cent cinquante ans plus tôt. De même, l'édit de Justinien contre les Origénistes (542) et le concile de Constantinople (554) ne provoquent pas de réplique en Perse avant le synode de Išoʿyahb I (585).

Le livre de M. Labourt vient à propos. Il nous apporte la clé de deux ouvrages récents, le *Synodicon orientale*, dont je viens de parler, et *La littérature syriaque*, de M. Rubens Duval. Remis dans son cadre historique, le contenu de ces deux savants livres prend un sens. M. L. a rédigé le guide qu'ils réclamaient. Ce guide est bien composé et bien écrit. Le lecteur profane est surpris de voyager avec tant d'agrément et de sûreté hors des pays de culture classique. C'est que cette culture double ici le théologien et l'orientaliste.

Bien des détails intéressants seraient à indiquer, comme les discussions sur la théologie nestorienne et l'étude des sources pour l'histoire des origines du monachisme en Perse ; la tradition sur ce dernier point repose sur des apocryphes.

Voici quelques notes.

P. 20, aux environs de 340, Beit-Lapaṭ a deux évêques, martyrisés

1. Voy. aussi p. 125, n., la discussion des actes de Dadišoʿ.

ensemble. P. 34-35 : la théorie dévoloppée ici par Afraat, sur l'Esprit, a de grandes analogies avec celle de Tatien. Voy. *Discours aux Grecs*, ch. XII, et PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs du Tatien*, p. 65 suiv. Noter les rapports avec la *Didaché*, signalés p. 36, n. 2. — P. 37-38 : M. L. paraît n'avoir pas tiré tout à fait au clair la question de la Pâque dans Afraat. Il me semble que le comput s'explique mieux en tenant compte du fait que le jour liturgique comprend la nuit d'abord, puis le jour. Dès lors, le jour qui correspond au 14 Nisan c'est le 13-14 ; la cène se place dans la soirée du 13 réel, c'est-à-dire le 14 dans le comput d'Afraat. Comme la Pâque est ici la commémoraison de la mort du Christ, Πάσχα σταυρώσιμον, elle a lieu le 15 Nisan d'Afraat, et cette date concorde partiellement avec l'anniversaire, si l'on place la mort du Christ à la fin du 14 Nisan véritable. Le jour de la Résurrection est la nuit du 15 au 16 et la journée du 16. On obtient ainsi le troisième jour à dater de la cène, mort mystique du Christ. Quant au rapprochement fait par l'Église d'Afraat entre le baptême et le lavement des pieds, il rappelle l'usage du lavement des pieds dans les Églises gallicanes parmi les cérémonies du baptême, et Afraat n'aurait pas désavoué la théorie de saint Ambroise, d'après laquelle ce lavement efface les péchés. Voy. TURMEL, dans la *Revue*, VI (1901), p. 24. Il y a là un nouveau point de contact entre la liturgie gallicane et la Syrie. — P. 40-41 : les Actes des martyrs nous ont conservé les documents de l'apologétique antimazdéenne. Sous couleur de nous transmettre les questions et les réponses, les rédacteurs ont inséré une véritable discussion religieuse. Le procédé n'est pas spécial aux Syriens d'Orient, mais il se recommandait dans un pays où il était impossible de présenter sous une autre forme une discussion du mazdéisme. Comparer aussi la manière dont l'*Apologie* d'Aristide a été insérée dans l'histoire de Barlaam et Josaphat par le pseudo-Jean Damascène.

VII. APRÈS NICÉE. — L'histoire politique et l'histoire ecclésiastique sont constamment mêlées, du jour où le christianisme devient une religion de l'État. Les documents profanes et les documents ecclésiastiques doivent être perpétuellement confrontés. C'est pourquoi je mentionne d'abord deux travaux du même auteur qui ont pour objet premier l'histoire de l'Empire, mais qui fournissent une base solide à celle de l'Église.

1. M. Luigi CANTARELLI a publié : *La diocesi italiciana da Dioclezíano alla fine dell' imperio occidentale* (Roma, tipografia poliglotta, 1903 ; Extrait des *Studi e documenti di storia e diritto*, XXII, 1901 ; 221 pp. in-4). Après une revue des sources, M. C. traite en deux parties du vicariat d'Italie et du vicariat de Rome (divisions politiques). En tête de chacune d'elles, nous avons la liste des vicaires, avec tous les documents et un bref commentaire. Chaque province suit, avec indication des sources anciennes et modernes, de ses limites géographiques, de ses cités, etc. ; puis, on trouve une liste documentée et

commentée des *correctores*, *consulares*, *proconsules*. On voit, par ce plan, l'utilité de ce recueil, où sont réunis tous les textes, épigraphiques, juridiques, littéraires et ecclésiastiques. Une table alphabétique des noms termine le volume qui sera souvent consulté. Je n'ai pas besoin d'insister sur le profit que la géographie ecclésiastique peut tirer d'un semblable répertoire.

2. De plus, M. L. Cantarelli poursuit le projet de donner une refonte, mise au courant, des *Annali d'Italia* de Muratori. Il en a donné un spécimen dans les *Studi e documenti di storia e diritto*, XVII (1896), 39-123 : *Annali d'Italia dalla morte di Valentiniano III alla deposizione di Romolo Augusto* (*455-476*).

3. Un nouveau volume de l'histoire de la littérature latine entreprise par M. Martin Schanz comprend la première partie de cette période : *Geschichte der römischen Litteratur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian ;* IV. Teil, *Die römische Litteratur von Constantin bis zum Gesetzgebungswerk Justinians ;* Erste Hälfte, *Die Litteratur des vierten Jahrhundertes* (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*, herausgegeben von Iwan von Mueller, VIII. Band, iv. Abteilung, 1. Hälfte ; München, 1904, C. H. Beck [Oskar Beck] ; xv-469 pp. in-8° ; prix : 8 Mk. 50). Je ne sais si l'on appréciera ce luxe de titres et de sous-titres. Mais, si l'éditeur ne veut pas modifier le titre de son « Manuel », M. Schanz fera bien de renoncer aux subdivisions et de numéroter, aux prochaines éditions, chaque volume en suivant. Celui que nous annonçons est, en réalité, le cinquième. Ces savantes architectures plaisaient aux anciens ; mais elles convenaient aussi à la forme matérielle de leurs livres, qu'il était prudent de grouper en séries quand l'ouvrage était étendu. Elles sont une complication et une gêne dans la bibliographie moderne.

M. Schanz suit la même méthode et fait preuve des mêmes qualités dans ce volume que dans les précédents. Nous n'avons qu'à répéter nos éloges sur la pondération des jugements, l'information étendue et actuelle, la précision des renseignements.

Comme dans le volume précédent, la matière est divisée en deux parties : littérature nationale, c'est-à-dire païenne, et littérature chrétienne. Cette division favorise les recherches et supprime tout embarras. Il est, sans doute, difficile d'en concevoir une autre pour le ive siècle. Mais elle a un inconvénient, celui de supprimer les relations qui unissent, malgré tout, les deux branches de la littérature. On pourrait y remédier par des considérations générales. M. Schanz en est sobre. Cependant l'influence de la rhétorique et des écoles, dont je réclamais déjà en 1898 une étude, n'est pas moindre sur un Lactance ou un Jérôme que sur un Cyprien. Les formes des ouvrages littéraires sont déterminées d'après la tradition. Il est intéressant de voir, par exemple, les poètes chrétiens s'y assujettir ou y apporter des innovations rendues nécessaires par la différence du but. Tout cela est dans le livre de M. Schanz dispersé ou seulement impliqué dans

d'autres observations. Je sais bien qu'on ne peut tout dire et qu'on ne peut exiger de M. Schanz, en particulier, de combler les lacunes d'études qui sont encore fragmentaires.

La littérature nationale fait, au IVe siècle, une assez mince figure. Son plus grand poète s'est converti au christianisme, Ausone ; Ammien Marcellin et Symmaque sont les meilleurs représentants du paganisme. En regard, la littérature chrétienne peut citer Prudence, Paulin de Nole, Hilaire de Poitiers, Ambroise, Jérôme. Là s'arrête M. Schanz. Il considère que saint Augustin, par la partie la plus importante de son œuvre et par son influence, appartient au Ve siècle.

L'étude des écrits des Pères, même de ceux qui ont un caractère théologique très marqué, est très détaillée. Il suffit de dire que M. Sch. consacre plus de vingt pages à Hilaire de Poitiers, lequel est surtout un théologien. Chaque ouvrage est analysé et apprécié, avec des renseignements sur le titre, la date, les sources, la division, les mss. et les éditions.

Il y a très peu d'observations à faire sur ces renseignements. M. Sch. abuse quelque peu de la bibliographie et mentionne parfois des dissertations sans valeur : la littérature chrétienne a été la proie d'abbés bien intentionnés et de jeunes théologiens protestants en mal de thèse. Un livre, comme celui-ci, devrait ne donner qu'un choix, laissant aux bibliographes de profession, comme M. U. Chevalier, le souci de tout indiquer. En revanche, on est heureux de voir M. Sch. mentionner tel travail méritoire perdu dans une revue où personne n'irait le chercher.

P. 209, l'admission des hymnes ambrosiens dans l'ancienne liturgie milanaise ne prouve absolument rien quant à leur origine. Les documents de cette liturgie ne sont pas antérieurs au moyen âge et sa situation n'est pas différente de celle des autres liturgies. — P. 214, les deux articles de M. P. Allard sur Prudence n'ont point paru dans la *Revue historique*, mais dans la *Revue des questions historiques*. — P. 229, M. J. P. Kirsch a publié un petit mémoire sur les rapports du *Dittochaeon* avec les monuments archéologiques, dans les *Atti* du deuxième Congrès d'archéologie chrétienne tenu à Rome en 1900, p. 127. — P. 318, sur les sources du *De mysteriis*, et en particulier sur Didyme, voy. Schermann, dans la *Römische Quartalschrift*, t. XVI (1902), p. 232 ; cet article pourrait être cité aussi p. 332, dans le jugement général sur saint Ambroise, car il montre par un exemple très significatif sa dépendance vis-à-vis des auteurs grecs. — *Ib.*, une autre étude du même dans la même revue (XVII, 36 et 237) devrait être citée sur le *De sacramentis*. — P. 325, M. Sch. s'en tient à la première opinion de dom Morin qui identifiait l'Ambrosiastre avec le juif Isaac ; cf. p. 455. Mais cette question va être reprise sur nouveaux frais par M. Souter. Dans la bibliographie, manque l'article de notre collaborateur, M. Fr. Cumont, *La polémique de l'Ambrosiaster contre les païens* (*Revue*, t. VIII (1903), p. 417). — P. 440, M. Schanz ne

connaît pas encore l'édition des nouvelles homélies de saint Jérôme par dom Morin (Oxford, 1903).

4. Je ne connais pas la publication posthume de M. William Bright, *The age of fathers, being chapters in the history of the Church during the fourth and fifth centuries* (Londres, 1903 ; 2 vol. in-8). Ce sont des leçons professées à Oxford, sur la période 313-451 ; c'est une œuvre purement littéraire, sans références. Voy. *Journal of th. st.*, IV (1903), 621-623.

5. M. Th. Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach griech. Vätern des 4. Jht.* (Fribourg en Br., xii-245 pp. in-8 ; 1901), a résumé d'une manière intéressante la controverse sur le Saint-Esprit au ive siècle. Les attaques ou les doutes sont venus de l'arianisme et de ses succédanés. Aussi Athanase se trouve-t-il ici encore la source de la doctrine orthodoxe. Tandis que Cyrille de Jérusalem se tenait hors des spéculations, c'est Athanase qui a posé les principes. Basile et les deux Grégoires ont opposé aux Eunomiens aristotéliciens les doctrines platoniciennes. Saint Jean Chrysostome, esprit plus pratique, n'a guère fait pour le développement du dogme. Au contraire, Épiphane, cette tête mal faite, a eu l'honneur de conclure avec précision la consubstantialité et la procession du Saint-Esprit ; il est, en somme, le créateur de la formule *Filioque*. Le travail de M. Schermann est très solide. Il serait utile de le compléter par des indications sur l'attitude de l'Occident latin dans ces controverses.

6. Le P. Grisar a entrepris une œuvre de longue haleine : *Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, mit besonderer Berücksichtigung von Cultur und Kunst, nach der Quellen dargestellt ;* Erster Band, *Rom bei Ausgang der antiken Welt* ; 855 pp., 228 grav. et plans ; Fribourg en Brisgau, Herder, 1901 ; 14 livraisons à 1 Mk. 60.

Nous sommes un peu encombrés d'histoires de la décadence romaine. Ce volume en est une nouvelle ; mais il se distingue d'un certain nombre de livres analogues par son caractère. C'est une histoire, non pas une philosophie ou un système. Le P. G. cite des faits, des textes, des monuments. On avait quelquefois oublié la réalité dans certains ouvrages. De plus, c'est une histoire de l'Empire et de l'Église placée à Rome, l'*Histoire romaine à Rome* de l'excellent Ampère, avec moins de romantisme et plus de critique. C'est enfin une histoire monumentale, je n'ose pas dire une histoire de l'art de la décadence. Ce dernier caractère découle du précédent. Le livre du P. G. est comme un guide savant et abondamment illustré : car l'éditeur n'a rien épargné pour que le récit soit doublé d'une documentation graphique riche et soignée.

Le P. G. se propose d'être lu par le plus grand nombre de lecteurs possible ; aussi le livre est-il écrit et composé avec art. Mais il n'oublie pas qu'il est un des savants les mieux informés sur Rome, et il combine les sources directes et les travaux contemporains. On est heureux de retrouver, dans la trame d'un récit continu, les faits acquis

par un De Rossi et un Duchesne. On n'a, par exemple, qu'à lire son chapitre sur les apocryphes symmaquiens pour voir comme il sait utiliser les notes du *Liber pontificalis*. Et puisqu'il écrit en allemand, il faut espérer qu'on lira son ouvrage dans les universités protestantes et que nous ne retrouverons plus, dans des livres d'ailleurs érudits, certaines ignorances surprenantes.

Le P. G. n'est pas seulement un metteur en œuvre, un compilateur très distingué. Il a lu les textes sur lesquels les livres sont faits et il a son jugement personnel, lors même qu'il ne diffère pas d'avis avec ses devanciers. Sa narration a cet accent vierge qui ne se prend que par le contact direct avec les documents.

Le volume comprend cinq livres : 1° Rome et la fin du culte païen; 2° Rome et les papes pendant la domination gotique; 3° Rome vis-à-vis des Byzantins et des Ostrogots jusqu'au rétablissement de la puissance impériale en Italie; 4° Rome sous Narsès et aux premiers temps de l'exarquat; 5° Décadences progressives de l'Etat et de la culture romaine, développement de la vie dans l'Église romaine.

Dans ce cadre excellent, le P. G. fait tenir, outre les faits proprement dits, une description de Rome antique, une histoire des basiliques, une histoire des établissements grecs à Rome, une description des voies, une histoire de la liturgie et de la littérature, etc.

Mais l'originalité du livre est dans l'union du récit et de la description archéologique. Veut-il faire comprendre la vie ecclésiastique et religieuse au vi^e siècle : il nous transporte à la basilique du Latran. De l'atrium et du vestibule jusqu'à l'abside, nous apprenons à connaître le monument dans tous les détails de son histoire; en même temps nous voyons les fidèles, le clergé et le pape jouer leur rôle. Si le P. Grisar raconte la guerre gotique, il ne manque pas de dépeindre la dévastation de la campagne, des aqueducs, des catacombes, du mausolée d'Hadrien, des murs et des portes de la ville. De nombreux chapitres séparés sont aussi exclusivement consacrés aux monuments.

On pourrait sans doute sur tel ou tel détail marquer un avis différent. Je ne crois pas (p. 738) que les comiques de la meilleure époque aient jamais écrit *caballo* pour *equus* ou *sommo* pour *somnus*. Ces deux ou trois pages sur la décadence de la langue ont beaucoup trop pris à un article de vulgarisation sans valeur. Mais de telles erreurs sont inévitables dans un ouvrage d'ensemble.

A la fin du volume se trouve une table raisonnée des gravures avec des notices. Peut-être serait-il plus commode d'avoir les notices sous la gravure. En tout cas, ce livre est un vrai musée qui aurait un bon catalogue, un musée romain.

L'intelligence du texte est, de plus, rendue facile par un plan de Rome en couleur. *Forma urbis Romae aeui christiani saec. IV-VII.* Ce plan mérite une mention particulière à cause de sa clarté.

Nous devons souhaiter au P. Grisar bon courage pour sa belle entreprise. La science ne peut que profiter à s'enrichir d'un Gregorovius catholique et moderne.

7. Le P. Grisar a joint à son œuvre un recueil de dissertations spéciales : *Analecta Romana, dissertazioni, testi, monumenti dell'arte riguardanti principalmente la storia di Roma e dei Papi nel medio evo* (Rome, Desclée, 1899 ; xxi-703 p. gd in-8; 1 chromolithographie, 12 phototypies, nombreuses gravures).

Voici la liste de ces dissertations : 1. Le *Liber pontificalis* jusqu'au ixe siècle ; 2. Les recueils imprimés de lettres pontificales (Jaffé et ses continuateurs, Thiel, Pitra, les collecteurs de conciles, Pflugk-Harttung, Löwenfeld, Friedberg, le *Corpus iuris*) ; 3. Les inscriptions chrétiennes au commencement du moyen-âge (de Damase au xiiie siècle) ; 4. Le premier *Ordo romanus*, formulaire de la procession et de la messe pontificale ; 5. Les origines du martyrologe romain. Ces cinq études pourraient être groupées sous le titre de : Sources de l'histoire des papes, et il y aurait peu à faire pour compléter le travail du P. G. et justifier cette rubrique. Les suivantes traitent de points particuliers d'histoire : 6. Les tombes apostoliques au Vatican et sur la voie d'Ostie ; 7. La primauté romaine au ve siècle, d'après saint Léon et ses contemporains ; 8. Rome et les églises franques, principalement au vie siècle ; 9. Le pape Honorius et le concile œcuménique de 680-681. Enfin les dernières dissertations ont des sujets presque exclusivement archéologiques : 10. La plus ancienne représentation du crucifix, sculptée sur la porte de Sainte-Sabine ; 11. La vue de l'ancienne basilique Vaticane d'après des dessins manuscrits ; 12. La mosaïque de l'oratoire de Saint-Venant au Latran, et la représentation du costume liturgique et séculier; 13. Des deux anciennes basiliques de Rome représentant Jérusalem (Sainte-Croix) et Bethléem (Sainte Marie Majeure) ; souvenirs de l'Orient chrétien à Rome (la relique de la crèche n'a pas d'attestation avant le xie ou xiie siècle ; *praesepe* désigne un oratoire contenant des reliques ; ajouter à ce que dit le P. G., qu'au temps de saint Jérôme, la crèche que l'on vénérait à Bethléem était en terre, d'après les sermons découverts par dom Morin) ; 15. L'église de sainte Anastasie à Rome; 16. La statue de saint Pierre à la basilique vaticane (elle est des environs du vie siècle).

Les planches reproduisent un fragment de la mosaïque de l'oratoire de saint Venant, au baptistère du Latran ; une série d'inscriptions, relatives aux papes, du ve au xiiie siècle ; la fresque de l'église souterraine de Saint-Clément, représentant l'Ascension ; les « tombeaux » de saint Paul sur la voie d'Ostie et de saint Pierre au Vatican ; des parties de la porte Sainte-Sabine ; les représentations de l'ancienne basilique de Saint-Pierre dans un ms. de Farfa (xie siècle) et par Grimaldi et Tasselli.

On voit que le P. Grisar a uni ici encore l'histoire religieuse avec l'archéologie et l'histoire de l'art.

8. Notre collaborateur, le P. J. Pargoire comble une lacune par son livre : *L'Église byzantine de 527 à 847* (Paris, Lecoffre, 1905 ; 405 pp. in-12 ; prix : 3 fr. 50). L'auteur a laissé à d'autres l'histoire

des événements extérieurs et celle des hérésies. Il a porté son attention surtout sur l'histoire intérieure de l'Église.

La période étudiée, qui commence avec le règne de Justinien a été divisé en trois parties : de l'avènement de Justinien à l'écrasement de la Perse (527-628) ; 2° De l'écrasement de la Perse à l'apparition de l'iconoclasme (628-725) ; 3° De l'apparition de l'iconoclasme à la mort de saint Méthode (725-847). Dans chacune de ces parties, l'auteur retrace d'abord l'histoire de l'Église byzantine, de ses divisions et de ses crises, de ses relations avec les hérétiques, les juifs et les païens ; puis, il expose son organisation intérieure, sa législation, ses institutions monastiques, sa liturgie ; il décrit les œuvres d'art et renseigne brièvement sur les écrivains.

La principale critique que l'on pourrait adresser à ce livre, c'est d'être trop exclusivement un recueil de faits, de se borner à une philosophie un peu courte, de ne guère sortir dans ses jugements des catégories générales : bon, mauvais ; orthodoxe, hérétique. Sur les origines, nous n'avons ici rien de comparable aux vues profondes de M. Duchesne, dans *Autonomies ecclésiastiques*, livre non mentionné à la bibliographie. A l'autre terme de l'histoire, nous ne trouvons aucune explication suffisante de la crise iconoclaste, aucune tentative d'analyser le caractère de Constantin V. Le style lui-même est généralement sec avec de rares essais de traits d'esprit qui étaient parfaitement inutiles.

Mais le P. Pargoire a consulté les sources. Son livre est une trame de citations. Il a patiemment groupé les menus faits caractéristiques et les a fait rentrer dans un tableau d'ensemble. Il porte dans l'étude du passé l'intelligence que donne la vue du présent. En un mot, il est un guide sûr, pour nous qui n'en avions pas. Grâce à lui, nous pouvons étudier tout à notre aise l'histoire de l'Église byzantine, grouper suivant nos vues personnelles les données qu'il nous apporte et en tirer telles conclusions qu'il est facile de dégager.

Paris. PAUL LEJAY.

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

Le Chrétien du XXe siècle, par M. HENRY, Paris, Storck, 1904 (1 vol. in-18, 256 p. 2 fr. 50), a droit à beaucoup de sympathies. Des chapitres d'allure mystique et poétique sur la grandeur de Dieu et de sa création, sur Jésus-Christ et la charité qu'il a prêchée, des chapitres d'apologétique sur le petit nombre de chrétiens pratiquants, sur la sympathie naturelle d'un chrétien pour la science, le progrès et la liberté, des conseils enfin sur les modifications possibles ou souhaitables dans les formes de la vie chrétienne, voilà ce que nous apporte

ce petit livre qui est à lire sans hâte. Les conseils surtout retiendront l'attention. Ainsi le chrétien du xxe siècle ne doit pas s'effrayer de la séparation de l'Église et de l'État, ni porter un deuil outré de la disparition de certaines institutions — lisez même congrégations (pages 144 à 147 et pages 152 à 157) —, ni reculer devant l'invention de formes nouvelles de vie chrétienne mieux adaptées aux mœurs présentes. L'auteur apporte une grande sincérité à l'examen des questions et une grande fraîcheur d'esprit à l'invention des moyens par lesquels il pense qu'on porterait remède aux maux internes dont souffre l'Église. Un peu plus de précision dans les termes serait parfois souhaitable.

Mme Clamageran vient de réunir en volumes plusieurs conférences et des notes d'art et de voyage de feu J.-J. Clamageran, ancien sénateur et ministre des finances, *Philosophie morale et religieuse*, *Art et voyage*, Paris, Alcan, 1905, 1 vol. in-12. L'auteur, né en 1827, mort en 1903, ne fut pas seulement en politique un républicain et un libre-échangiste, il était en religion un protestant libéral, disciple de M. Athanase Coquerel et grand admirateur de M. Auguste Sabatier, quoique plus attaché que ce dernier à une doctrine philosophique conservant à l'absolu ses droits sur le monde et ses rapports avec lui. L'accent religieux ne fait point défaut aux notes d'art et de voyages qui forment la seconde partie du volume, mais est naturellement plus marqué dans la conférence sur le matérialisme contemporain, et dans les divers essais et fragments de lettres de la première partie. M. Clamageran se montre sévère pour le catholicisme qu'il est d'ailleurs excusable d'avoir mal compris, l'ayant surtout connu sous la physionomie réactionnaire que le second Empire avait su lui donner en France et l'ayant eu comme antagoniste dans les luttes politiques après la fondation de la troisième république. Une école de catholiques, même ayant la faveur du Saint-Père, comme l'école de Veuillot a eu celle de Pie IX, n'est pourtant pas tout le catholicisme. Il se trouve dans ce dernier plus de vraie liberté que ne peuvent le croire ceux qui ne le connaissent que par le dehors. Une préface de J.-Émile Roberty fait connaître au public qui n'aurait point lu la notice éditée par M. Berthelot, la personne et la vie de l'auteur.

Les protestants d'Allemagne ont introduit dans leur liturgie non seulement des psaumes mais des cantiques, des *Lieder* en grand nombre. L'Église anglicane fait également un emploi continuel d'hymnes, qui ont tantôt l'allure des hymnes de l'Église catholique, tantôt celle des cantiques de catéchisme. Les fidèles de l'Église anglicane se servent aux offices d'un recueil *Hymns Ancient and Moderns* qui s'est enrichi peu à peu de suppléments assez copieux. Dans la nouvelle édition de 1904 (London, William Clowes, 23 Cockspur street), les compilateurs du recueil ont procédé à une refonte en même temps qu'à une revision générale de l'ensemble. Le principe directeur de l'entreprise a été de donner aux fidèles un recueil de chants inspirés des sentiments et des doctrines du *Prayer-Book*. A la lumière de

ce principe on a supprimé des cantiques dépourvus de valeur, on en a quelquefois ajoutés, on a notamment fondu dans le recueil le dernier supplément de 1889, on a corrigé certaines traductions d'hymnes anciens, on a recouru aux originaux le plus possible, tout en maintenant ou en introduisant parfois des variantes qui semblaient supérieures au texte original. Les compilateurs, dans les remaniements désirables, ont agi de concert avec un comité composé de membres choisis parmi les deux Chambres de la convocation de Cantorbéry. Un comité de musiciens a également concouru à la revision de l'ouvrage. De copieux index renseignent sur l'origine des hymnes et des airs sur lesquels on les chante, sur les auteurs et traducteurs et établissent la concordance entre la nouvelle édition et l'ancienne. L'esprit de progrès et l'esprit de tradition s'allient dans cet ouvrage de la façon la plus heureuse.

Un « chanoine de Paris » publie, à la librairie Lethielleux, l'*Imitation de Jésus-Christ* divisée sous forme de lectures à l'usage des personnes du monde. Le texte est pris à la traduction de Lamennais. On donne une page d'Imitation par jour, — ce qui est bien, — mais en faisant des suppressions, ce qui semble regrettable. Si l'on n'avait supprimé que certains versets évidemment écrits pour des religieux, il n'y aurait que demi-mal; mais mutiler l'admirable chapitre *De la voie royale de la Croix!* Tant qu'à prendre de pareilles libertés avec un texte aussi vénérable, pourquoi ne pas mettre l'Imitation en morceaux qu'on classerait par ordre méthodique d'après un plan rationnel? Mais il était très simple de diviser le texte en Lectures sans faire de suppressions.

L'Idéal Laïque de M. A. de Saint-Germain (Paris, librairie des Saints-Pères, sans date, 56 pages in-12, prix : 1 fr.) est une courte étude où l'auteur s'efforce de faire la psychologie et l'histoire de l'anticléricalisme. L'auteur attribue peut-être aux mots une puissance qu'ils n'ont pas : « C'est la fortune prodigieuse de cette formule de Gambetta : *Le cléricalisme voilà l'ennemi !* qui explique à peu près toute notre politique intérieure depuis trente ans. » Ne serait-il pas plus juste de dire que c'est l'état d'esprit français qui explique la fortune du mot de Gambetta. De même, il y a des causes de fait à l'influence des mots *idéal laïque* et ce sont ces causes de fait qu'il faudrait dégager par la psychologie des catholiques au moins autant que par celle des anticléricaux.

Paris.

Jules Dalbret.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LE GRAND COMMANDEMENT

MARC, XII, 28-34 ; MATTH. XXII, 34-40 ; LUC, X, 25-37 ; XX, 39-40,

Marc et Matthieu signalent parmi les incidents du ministère hiérosolymitain une question de pure doctrine qui aurait été posée au Sauveur touchant le principal commandement de la Loi. La même anecdote, sous une forme un peu différente, est rapportée plus haut dans le troisième Évangile, qui y a relié la parabole du Samaritain.

MARC, XII. 28. Et s'étant approché, un des scribes qui avait entendu leur dispute, voyant qu'il leur avait bien répondu, lui demanda : « Quel est le premier commandement de tous ? » 29. Jésus répondit : « Le premier, c'est : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur, et tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit, de toute ta force. » 31. Le second est celui-ci : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Il n'y a aucun autre commandement plus grand que ceux-là. »

MATTH. XXII, 34. Et les pharisiens, apprenant qu'il avait fait taire les sadducéens, se rassemblèrent, 35. et l'un d'eux, docteur de la Loi, lui demanda pour l'éprouver : 36. « Maître, quel est le plus grand commandement de la Loi ? » 37. Et il lui dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton esprit. » 38. C'est le plus grand et le premier commandement. 39. Un second lui est semblable : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » 40. C'est à ces deux commandements que toute la Loi se rattache, ainsi que les Prophètes. »

LUC, X, 29. Et voici qu'un docteur de la Loi se leva, voulant l'éprouver (et) disant : « Maître, que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » Et il lui dit : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu ? » 27. Et lui, répondant, dit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, de tout ton esprit, et ton prochain comme toi-même. » 28. Et il lui dit : « Tu as bien répondu. Fais cela et tu verras. »

Marc. xii, 32. Et le scribe lui dit : « Bien, maître, tu as dit avec raison qu'Il (Dieu) est unique et qu'il n'y en a pas d'autre que lui ; 33. et l'aimer de tout (son) cœur, de toute (son) intelligence, de toute (sa) force, et aimer (son) prochain comme soi-même vaut mieux que tous les holocaustes et les sacrifices. » 34. Et Jésus, voyant qu'il avait répondu sagement, lui dit : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu. » Et nul n'osait plus l'interroger.

Luc, xx, 39. Et prenant la parole, quelques-uns des scribes dirent : « Maître, tu as bien parlé. » 40. Car ils n'osaient plus rien lui demander.

Marc suppose qu'un scribe avait entendu la conversation du Sauveur avec les sadducéens [1]. Comme les pharisiens défendaient contre ceux-ci la croyance à la résurrection, ils ne pouvaient qu'être flattés qu'on les eût réduits au silence. L'un d'eux aurait donc été ainsi encouragé à questionner Jésus sur un point important, ou jugé tel dans les disputes de l'école, à savoir quel était le premier ou le plus grand commandement de la Loi. On sent que le questionneur est un casuiste ; mais la suite montre que l'évangéliste a voulu le présenter comme une âme droite et sincèrement religieuse. Jésus lui répond en citant les passages du Deutéronome [2] et du

1. V. 28. εἷς τῶν γραμματέων, ἀκούσας αὐτῶν συνζητούντων, εἰδῶς (A B ; ℵCDL, mss. lat. Vg. ἰδών) ὅτι κτλ.

2. vi, 4-5. Hébr. : « Tu aimeras Iahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de tout ton pouvoir. » LXX : ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου. Marc, 30. ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου κ. ε. ο. τ. ψ. σ. καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου. Les LXX emploient de même ἰσχύς dans II Rois, xxiii, 25. La citation de Marc semble donc faite d'après l'hébreu ; κ. ε. ο. τ. διανοίας σου, qui fait double emploi avec κ. ε. ο. τ. καρδίας σου, et qui manque dans D (Ss. quelques mss. lat.), au lieu d'être dû à l'influence des LXX, pourrait n'être pas primitif dans Marc. Cependant, comme Luc, x, 27 a le même doublet, et que Matth. 37 lit ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, sans rien qui corresponde au quatrième membre de Marc la leçon commune

Lévitique [1], concernant l'amour de Dieu et l'amour du prochain. Marc donne le premier précepte avec le préambule solennel : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul Seigneur. » La formule entière est devenue en quelque sorte le symbole de la foi juive. La façon dont le second précepte est amené donne à penser qu'il participe à l'excellence du premier et qu'il s'y rattache par un lien très étroit. Ce sont les deux plus grands commandements, auxquels tous les autres se rapportent. Aussi le rédacteur du premier Évangile, répétant une glose du discours sur la montagne [2], dit-il que toute la Loi et les Prophètes en dépendent.

La conclusion du récit dans le second Évangile est entièrement favorable au scribe. Dans une réponse un peu lourde et qui a chance d'avoir été remaniée et allongée par l'évangéliste, le docteur approuve et commente les paroles de Jésus, en disant que l'amour de Dieu et du prochain vaut mieux que tous les sacrifices. Il est évident, et le Sauveur proclame ouvertement que cet homme n'est pas loin du royaume de Dieu, car il est dans la disposition intérieure la plus conforme à l'esprit de l'Évangile. Marc ajoute que personne n'osait plus interroger le Sauveur, ce qui, sans être en contradiction avec le contexte, ne laisse pas d'être un peu surprenant, puisque le dernier entretien n'était pas de nature à décourager ceux qui auraient eu d'autres questions à faire. Il y a quelque subtilité à dire que l'on n'osait plus interroger le Christ après qu'un docteur de la loi avait été obligé de

semble devoir être maintenue. D'autre part, l'emploi de ἐν, au lieu de ἐξ, dans Matthieu et dans Luc (sauf pour le premier membre de l'énumération), qu'on trouve aussi dans II Rois, XXIII, 25 (*supr. cit.*), est conforme à l'hébreu. On peut donc soupçonner derrière les trois Synoptiques une source qui contenait la citation tout entière selon l'hébreu.

1. XIX, 18.
2. MATTH. VII, 12.

lui donner raison[1]. On peut douter plutôt que cette remarque ait été d'abord jointe à l'entretien qui la précède. On ne peut pas dire non plus qu'elle serve à préparer ce qui suit et qu'elle annonce l'offensive que Jésus va prendre[2]. Il en est ainsi dans l'économie actuelle du second Évangile, mais en soi la formule a simplement le caractère d'une conclusion. Elle a dû clore d'abord et très naturellement une série de questions que l'on avait faites à Jésus. Si la question discutée n'est pas à sa place, comme d'autres indices portent à le croire, la remarque touchant la fin des interrogations aurait pu venir après la dispute sur la résurrection, où Matthieu et Luc en ont senti l'absence. Luc se trouverait l'avoir rétablie en son lieu, et peut-être y a-t-il été aidé par une source où elle se présentait de cette façon. Mais cette hypothèse n'est ni la seule ni peut-être la meilleure qu'on puisse proposer.

La physionomie de ce récit dans Marc est tout à fait singulière, et l'on peut s'étonner qu'elle n'ait pas éveillé le soupçon des critiques. L'anecdote est comme dédoublée : un scribe interroge Jésus, et Jésus répond de manière à satisfaire le scribe; par l'interrogation du début, l'incident se rattache aux questions antérieures, mais l'issue est peu satisfaisante, le contentement du scribe étant un bien faible témoignage ; Matthieu et Luc ont mieux aimé laisser entendre que le questionneur avait été confondu ; Marc lui-même développe l'histoire pour que le dernier mot reste au Sauveur, et l'on voit le scribe qui redit la réponse de Jésus, comme pour mériter à son tour l'approbation du Christ. Rien de plus froid que cette répétition. Ne serait-on pas en droit de conjecturer que le rédacteur du second Évangile travaillait sur une source où le scribe donnait la réponse, comme dans Luc, et que

1. Holtzmann, 166.
2. B. Weiss, 193.

cette réponse a été mise dans la bouche de Jésus pour lui faire honneur et pour permettre de la classer parmi les répliques victorieuses que le Sauveur fit à Jérusalem ? L'idée n'était pas heureuse, et l'on ne réussit pas à rendre le cas suffisamment analogue aux précédents. La réplique du scribe trahirait encore la forme du récit primitif, que le rédacteur n'aurait pas osé supprimer radicalement. Ce qui est dit des sacrifices pourrait encore suggérer une autre hypothèse. Le docteur y paraît trop à son avantage, si ce détail n'est à expliquer aussi par quelque influence de la source sur le rédacteur. La sentence : « aimer son prochain vaut mieux que tous les holocaustes », est la morale de la parabole du Samaritain. Ne serait-ce pas que Marc aurait connu l'anecdote du grand commandement avec la parabole, comme Luc les présente ? La finale : « Tu n'es pas loin du royaume de Dieu », témoignage qui semble exagéré ou mal amené si le scribe n'a fait que recommencer le discours de Jésus, pourrait bien être un écho de ce qu'on a dû lire d'abord comme application de la parabole : « Qui des trois (prêtre, lévite, samaritain) est le plus près du royaume de Dieu ? » La mention du prêtre et du lévite dans la parabole aurait suggéré au rédacteur l'idée du sacrifice. Si l'anecdote était bien placée, on pourrait supposer que le rédacteur l'a connue sous deux formes, et que la dernière, qui répond à Luc, est secondaire par rapport à l'autre. Mais comme il a dû y avoir transposition, tout peut s'expliquer par là, le dédoublement résultant de l'adaptation au contexte. Peut-être cette section, où l'on voit intervenir un scribe pharisien, a-t-elle été introduite en cet endroit par une sorte de compensation pour la péricope de l'Adultère où figuraient les pharisiens. On l'aura mise après la question des sadducéens, parce qu'on trouvait la combinaison plus facile en cet endroit, ou bien parce que la péricope de l'Adultère venait réellement à cette place et se terminait par

la réflexion : « Et depuis lors, personne n'osait plus l'interroger [1]. »

Le rédacteur du premier Évangile présente la question du scribe comme posée à mauvaise intention, pendant que se fait un rassemblement hostile des pharisiens [2]. L'expression dont l'évangéliste se sert pour exprimer leur entente : « ils se rassemblèrent au même endroit [3] », est empruntée au Ps. II [4], et le même passage est expressément cité dans les Actes [5] comme une prophétie messianique. L'auteur grossit l'hostilité des pharisiens afin de préparer le lecteur au grand discours [6] qui sera bientôt dirigé contre eux [7]. Les pharisiens ne sont pas censés avoir l'intention de venger les sadducéens ni de jouir de leur confusion ; mais ils croient pouvoir attaquer d'un autre côté l'ennemi commun [8], et ils espèrent obtenir de lui quelque déclaration compromettante sur un sujet qui n'a pas encore été touché. Mais on ne voit pas comment la question dont il s'agit pouvait provoquer une telle déclaration de la part du Sauveur. On l'interrogeait sur un thème de discussions scolastiques [9] ; le pis qui pouvait lui arriver était de faire une réponse étrange par sa nouveauté, où les pharisiens auraient voulu trouver une preuve de son ignorance. Il n'y avait pas lieu d'attendre en pareille matière une prétention qui permît de traduire son auteur devant le tribunal de Pilate. Luc, dans la relation qu'il a donnée de cet incident, dit aussi

1. Marc, 34 *b*.
2. Censé terminé seulement plus tard, v. 41.
3. V. 34. καὶ συνήχθησαν ἐπὶ τὸ αὐτό. La formule « au même » s'entend du même lieu, selon l'usage du Nouveau Testament (Holtzmann, 277).
4. V. 2.
5. IV, 26.
6. XXIII.
7. Wernle, 171.
8. Holtzmann, 277.
9. Cf. Holtzmann, 93.

que le docteur voulait « tenter » Jésus ; mais le mot tenter n'a pas la même portée qu'ici dans Matthieu [1], après la mention du rassemblement. Le rédacteur du premier Évangile a suivi Marc en utilisant une autre rédaction. Le scribe, en réalité, n'avait pas d'intention hostile à l'égard du Sauveur; il était curieux de savoir comment Jésus traiterait un problème difficile ; il voulait « éprouver » sa science, non l'exposer à une condamnation capitale. Cependant l'évangéliste, ayant présenté sous un jour défavorable l'intervention du docteur, a été amené à supprimer la dernière partie du dialogue dans Marc et l'éloge que Jésus fait de son interlocuteur. Il a trouvé aussi plus logique de renvoyer à la fin du paragraphe suivant [2], après toutes les discussions de Jésus avec ses adversaires, la réflexion concernant le silence auquel ces derniers avaient été réduits.

Il paraît évident que Luc a placé en Samarie la question du grand commandement parce qu'il l'avait trouvée ou qu'il l'avait mise en rapport avec la parabole du Samaritain et que le tout lui semblait bien placé à l'endroit où il était parlé de la mission samaritaine, figure de la prédication aux Gentils [3]. L'identité de cette anecdote et de celle que Marc et Matthieu ont rattachée à la fin du ministère hiérosolymitain ne peut guère être contestée. Nonobstant les différences de détail, la substance et la leçon de l'anecdote sont les mêmes de part et d'autre, et l'évangéliste a pris soin de ne pas répéter plus loin, avec Marc, ce qu'il a raconté d'abord, en partie d'après Marc, mais sans doute aussi d'après une autre source, que

1. V. 35. καὶ ἐπηρώτησεν εἷς ἐξ αὐτῶν νομικὸς πειράζων αὐτόν. Luc, x, 25. καὶ ἰδού νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων αὐτόν. Le νομικός équivaut à εἷς τῶν γραμματέων (supr. p. 426, n. 1). Luc emploie volontiers ce mot, mais Matthieu ne l'a que dans notre passage.

2. V. 46.

3. Wernle, 95.

Matthieu a connue également et qui doit être à la base de Marc lui-même. On a vu que l'existence de cette source, c'est-à-dire d'un récit antérieur à Marc, résulte de la forme que l'anecdote a prise dans le second Évangile. La combinaison de Luc s'explique plus aisément s'il a exploité une source où l'incident n'était pas rapporté, du moins expressément, au ministère hiérosolymitain. L'accord avec Matthieu sur la qualité et l'intention de l'interrogateur confirme l'hypothèse d'une source commune autre que Marc, et il paraît difficile d'expliquer toutes les particularités du premier et du troisième Évangile en partant de Marc seul [1]. Que Luc ait trouvé dans une source particulière la sentence concernant le grand commandement et la parabole du Samaritain rattachées comme leçon de la charité au récit concernant Marthe et Marie, qui serait la leçon de la foi [2], il est permis d'en douter. Il n'est pas non plus nécessaire de supposer que la parabole du Samaritain aurait été d'abord associée à celle du Pharisien et du publicain [3].

Le récit commence d'une manière un peu brusque, comme si ce n'était qu'un complément de ce qui précède et que le docteur se fût trouvé là pendant que Jésus rendait grâce au Père d'avoir caché ses desseins aux sages de ce monde et de les avoir fait connaître aux humbles [4]. Mais c'est un simple effet de perspective : le docteur n'assistait pas au retour des soixante-douze disciples. Il se lève pour poser une question, et l'on dirait que l'évangéliste a voulu mettre cette scène dans une synagogue où Jésus aurait pris la parole après la lecture des Livres saints [5]. La demande du Sauveur : « Comment lis-tu [6] ? » s'accorde

1. Comme fait Wernle, *loc. cit.*
2. J. Weiss, 462.
3. Wernle, 101.
4. Luc, x, 21-24.
5. B. Weiss, 450. Cf. Luc, iv, 16.
6. V. 26. πώς ἀναγινώσκεις;

avec cette hypothèse, bien qu'elle puisse être simplement empruntée au langage des écoles rabbiniques. Le docteur pose une question à Jésus « pour l'éprouver », non pas sans doute avec la pensée d'obtenir une réponse contraire à la Loi, car la nature même de la question n'autorisait guère une telle espérance, mais simplement pour l'embarrasser en le mettant en face d'un problème supposé difficile. La question de scolastique juive sur le grand commandement est transformée de façon à être plus intelligible pour les chrétiens de la gentilité : « Que dois-je faire pour posséder la vie éternelle ? » Le texte en est pris d'un autre passage de Marc [1]. Dans la pensée du scribe, la participation au règne messianique est nécessairement subordonnée à l'accomplissement des préceptes de la Loi : il s'agit seulement de savoir quels sont les commandements essentiels. Au lieu de répondre en indiquant le précepte de la charité, comme il le fait dans les deux premiers Évangiles, Jésus renvoie l'interrogateur à la Loi, en demandant lui-même : « Qu'y a-t-il d'écrit dans la Loi ? Qu'y lis-tu [2] ? » Il résulte de cet arrangement que c'est le docteur, au lieu de Jésus, qui proclame la transcendance des préceptes concernant l'amour de Dieu et du prochain ; il les réunit même en un seul texte, quoique, dans les deux premiers Évangiles, le Sauveur les distingue, parce qu'il les prend en deux endroits différents de l'Écriture.

Si l'on admet, avec les interprètes les plus autorisés, que la combinaison de ces deux passages appartient à Jésus [3], le récit de Marc et de Matthieu sera, sur ce point particulier, plus conforme à la réalité de l'histoire que celui de Luc. Celui-ci aura tenu à faire déclarer explicite-

1. x, 17.
2. Ce qui revient, pour le sens, à Marc, x, 19 : « Tu connais les commandements. » Holtzmann, 360.
3. Voir, par ex., Holtzmann, 94.

ment au scribe que le commandement de la charité prime tous les autres et qu'il est la condition indispensable du salut. On a vu que, dans Marc, le scribe adhère à l'enseignement de Jésus en répétant les deux préceptes et les réunissant en un seul. Seulement, dans le second Evangile, c'est le scribe qui dit d'abord à Jésus : « Tu as bien répondu [1] », tandis que, les rôles étant intervertis dans Luc, c'est Jésus qui félicite son interlocuteur [2], en lui promettant la vie éternelle s'il se conduit selon le principe qu'il vient de formuler. Dans Marc aussi, Jésus, pour finir, félicite le scribe [3]. La forme du récit dans Luc pourrait donc avoir été suggérée par la conclusion de Marc.

Il est certain qu'elle a été influencée. Mais comme la conclusion de Marc ne présente pas des garanties d'originalité bien solides, on peut se demander si, dans la source primitive, ce n'était pas réellement le docteur qui formulait le précepte de la charité. Luc aurait-il osé faire honneur à un pharisien d'une si excellente réponse, si la source l'avait attribuée au Christ? Le changement s'expliquerait, dit-on, par l'intention que l'évangéliste aurait eue de faire donner au docteur une leçon de charité : il le montrerait d'abord citant la Loi avec beaucoup d'assurance et prouverait ensuite qu'il en ignorait la véritable portée [4]. L'hypothèse n'est pas trop subtile, car c'est bien cette idée qui est au fond de la combinaison rédactionnelle et qui apparaît dans la question : « Qui est mon prochain [5] ? »

1. V. 32. καλῶς διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες κτλ. Ne dirait-on pas que Marc paraphrase ?

2. V. 28. ὀρθῶς ἀπεκρίθης. La suite : τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ, en rapport avec la question du v. 25, fait écho à Lév. XVIII, 5 (Rom. IX, 15. Gala III, 12).

3. V. 34. ἰδὼν αὐτὸν ὅτι νουνεχῶς ἀπεκρίθη κτλ.

4. Jülicher, II, 596.

5. V. 29.

Mais l'ignorance du docteur ressortait suffisamment de cette question même, et il ne serait pas étonnant, si la question a été inspirée par un sentiment de curiosité, que Jésus ait évité de répondre directement. Luc abrège la double citation scripturaire, de façon à la présenter comme un seul texte ; mais ce détail est affaire de rédaction. Est-il si invraisemblable qu'un docteur juif ait fait cette réponse? N'y avait-il que Jésus qui pût associer le précepte de l'amour du prochain à celui de l'amour de Dieu ? Son orginalité n'a-t-elle pas consisté dans sa manière d'entendre les deux préceptes et de les ramener à un seul, la charité du prochain n'étant que l'imitation de la bonté divine [1] ? N'est-ce pas la parabole du Samaritain, non la citation de la Loi, qui contient la doctrine de Jésus sur la charité ? Marc n'aurait-il pu juger qu'il valait mieux attribuer au Christ qu'à son interlocuteur une réponse que le Christ avait approuvée ? Il serait peut-être téméraire de l'affirmer ; mais il n'est sans doute pas téméraire de dire que l'opinion commune est moins sûre qu'on ne croit.

Bien que Luc se soit abstenu de reproduire la question du scribe à l'endroit où Marc l'a signalée, il a puisé dans la paraphrase du second Évangile, par un procédé tout à fait digne de remarque, une conclusion pour le récit précédent. Marc dit qu'un des scribes, ayant entendu la discussion des sadducéens et de Jésus, trouva que le Sauveur avait bien répondu. Luc dit que « certains scribes prenant la parole, dirent : « Maître, tu as bien parlé [2]. » Marc a dit pour finir : « Et nul n'osait plus l'interroger. » Luc s'empare de cette phrase, en la rattachant à la première par un « car » dont la tradition a été assez embarrassée

1. Cf. Matth. v, 44-48.

2. xx, 39. τίνες τῶν γρομματέων fait écho à Marc 28. εἷς τῶν γραμματέων, et καλῶς εἶπας à καλῶς ἀπεκριθη (v. 28) et καλῶς... εἶπες (v. 32).

pour que plusieurs témoins [1] aient jugé bon de la supprimer, et il dit : « Car ils n'osaient plus rien lui demander. » Ces adversaires de Jésus aiment mieux l'applaudir que de lui poser de nouvelles questions et lui ménager d'autres victoires. La rédaction de Luc est donc aussi à expliquer ; mais l'artifice en a pu être facilité par la connaissance d'une relation où la déconvenue des adversaires faisait suite à question des sadducéens où à la péricope de l'Adultère [2].

D'après ce qu'on vient de voir, il est possible que l'anecdote du grand commandement ne soit tout à fait à sa place historique ni dans les deux premiers Évangiles ni dans le troisième. Il n'est pas autrement certain que l'incident se soit produit à Jérusalem, et l'on peut croire que ni le lieu ni la date n'étaient indiqués dans la première rédaction.

Luc, x, 29. Mais lui, voulant se justifier, dit à Jésus : « Et qui est mon prochain ? » 30. Prenant la parole, Jésus dit : « Un homme descendait de Jérusalem à Jéricho, et il tomba entre les mains de voleurs qui, l'ayant dépouillé et accablé de coups, s'en allèrent, le laissant à demi-mort. 31. Par hasard, un prêtre descendait par le même chemin et, l'ayant vu, il passa outre. 32. De même un lévite, qui se trouva aussi en ce lieu, étant venu et l'ayant vu, passa outre. 33. Mais un samaritain qui passait vint près de lui, et, l'ayant vu, il fut touché de compassion ; 34. et s'approchant, il pansa ses plaies, y versant de l'huile et du vin ; et l'ayant mis sur sa propre monture, il le conduisit à l'hôtellerie et prit soin de lui. 35. Et le lendemain, tirant deux deniers, il les donna à l'hôte et dit : « Prends soin de lui, et ce que tu dépenseras de plus, je te le rendrai en repassant. » 36. Lequel de ces trois te semble avoir été le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs ? » 37. Et il dit : « Celui qui a exercé la miséricorde envers lui. » Et Jésus lui dit : « Toi aussi, va et fais de même. »

La parabole est amenée, après l'échange de propos entre Jésus et le docteur, par une question de celui-ci,

1. V. 40. οὐκέτι γὰρ κτλ. ℵBL. AD (Sc.) etc. lisent οὐκέτι δέ.
2. *Supr.* p. 429.

que l'on suppose n'être pas encore suffisamment éclairé sur le point de doctrine dont il se préoccupe. Il reprend la parole « pour se justifier », c'est-à-dire, pour se faire valoir et démontrer qu'il est un juste [1], non pour prouver que la chose n'est pas si simple qu'on pourrait croire, et que sa première question, à laquelle il a fourni lui-même une réponse générale, n'était pas superflue [2]. Cette dernière façon de se justifier s'accorderait assez mal avec l'intention qu'on lui a prêtée au commencement du récit. Le scribe veut dire que la recommandation d'observer la charité ne vient pas à propos en ce qui le concerne, parce qu'il a toujours accompli le précepte [3], et il demande envers quel prochain il pourrait se trouver en retard. Il va être confondu, et son ignorance de la vraie charité lui sera démontrée par la révélation d'un idéal qu'il ne soupçonnait pas. Si la question paraît gauche et mal venue, si elle ne dit pas clairement ce qu'elle signifie, c'est qu'elle n'est pas née de la situation historique décrite dans le récit, mais d'un artifice de rédaction pour lier entre elles une anecdote et une parabole indépendantes l'une de l'autre par leur origine.

« Qui est mon prochain ? » dit le docteur. Au lieu de lui répondre directement, Jésus fait un récit moral qui ressemble pour la forme à une parabole, mais qui n'est pas autre chose qu'un exemple fictif allégué à l'appui d'une vérité générale.

La scène est placée sur le chemin de Jérusalem à Jéricho ; il ne s'ensuit pas que la parabole ait été dite pendant le séjour de Jésus à Jérusalem ; le choix du lieu a été déterminé par l'intervention des prêtres dans le récit. Jéricho est située à trente kilomètres environ au nord-

1. Jülicher, II, 594. Cf. Luc, xvii, 15 (xviii, 9, 14). Sens et cas différents de Luc, vii, 35.
2. B. Weiss, 352.
3. Idée prise de Marc, x, 20 (Luc, xviii, 21).

est de Jérusalem, non loin du Jourdain. Le chemin traverse un désert où il y a toujours eu des voleurs : le témoignage des voyageurs modernes s'accorde là-dessus avec celui des auteurs anciens. Un homme [1] donc, et la suite du récit donne à penser que c'était un juif, allait de Jérusalem à Jéricho, et, chemin faisant, fut attaqué par des voleurs qui, non contents de le dépouiller, le rouèrent de coups et le laissèrent sur place, à moitié mort. Il arriva qu'un prêtre, puis un lévite, passant au même endroit le virent, et, sans s'occuper de lui, continuèrent leur route. Il n'importe pas au but de la parabole de savoir quelle direction ils suivaient, s'ils allaient à Jérusalem pour leur service ou s'ils en revenaient. Deux personnes sont mentionnées d'abord pour le bon équilibre de l'histoire, et le prêtre passe avant le lévite, parce qu'on est accoutumé à mentionner les lévites après les prêtres : ce n'est pas que le prêtre soit censé plus excusable que le lévite, pour un motif quelconque de pureté légale. On ne s'occupe pas des raisons qui les ont décidés à ne pas secourir le blessé ; mais il est évident qu'on ne leur suppose aucune bonne raison.

Un samaritain, qui cheminait aussi de ce côté, fut plus humain. Sans tenir compte d'un autre sentiment que celui de la pitié pour un de ses semblables, il s'approche du malheureux abandonné, panse ses plaies en y versant de l'huile avec du vin, suivant une recette assez commune dans l'antiquité [2]. Ce samaritain, voyageant hors de son pays, s'était muni de provisions. Après les premiers soins donnés au blessé, il le hisse sur sa monture [3] et l'emmène

1. V. 30. ἄνθρωπός τις. Cf. Luc. xv, 11 ; xvi, 1 ; xix, 12.

2. On peut se demander néanmoins si le vin n'a pas été d'abord indiqué comme breuvage, et l'huile seule pour le pansement (Jülicher, II, 590).

3. V. 34. ἐπὶ τὸ ἴδιον κτῆνος, cheval ou mulet, on ne sait. Il n'est pas dit que le samaritain se prive de sa monture et marche à pied, mais qu'il met le blessé sur l'animal dont il usait lui-même pour son besoin.

avec lui. Il l'installe dans la première hôtellerie [1] qu'il rencontre et lui prodigue toutes les attentions que réclame son état. En partant le lendemain [2], il donne un peu d'argent à l'hôtelier, s'engageant en outre à payer, lors de son prochain retour, ce qui pourrait avoir été dépensé en plus. Le samaritain n'est pas riche ; ses deux deniers représentent probablement la dépense de son protégé pendant deux jours [3] ; il répond néanmoins du surplus si la convalescence du blessé doit se prolonger. La destination de la somme remise est expliquée par ce que dit le samaritain à l'hôtelier : « Prends soin de lui », sans qu'il soit besoin d'autre éclaircissement. Il va de soi que les frais antérieurs au départ du samaritain ne sont pas compris dans les deux deniers.

Pris en lui-même, ce petit récit forme un tableau achevé. On n'a pas besoin de savoir si le blessé a été rétabli au bout de deux jours, ou si son bienfaiteur a dû payer un supplément. L'égoïsme du prêtre et du lévite apparaît sans qu'il soit nécessaire d'en dire un mot ; la bonté du samaritain peut se passer d'éloges. Si l'on fait abstraction du contexte, la morale de l'histoire est que des gens méprisés par les Juifs peuvent être beaucoup meilleurs qu'eux et plus rapprochés du royaume des cieux. Ils ont par conséquent le droit d'être traités en frères,

1. Il ne s'agit pas d'un simple caravansérail.

2. V. 35. καὶ ἐπὶ τὴν αὔριον ἐκβαλὼν δύο δηνάρια ἔδωκεν τῷ πανδοχεῖ κτλ. Ss. : « le lendemain matin » peut être dans la vraisemblance du récit, mais n'est pas signifié dans la formule : ἐπὶ τὴν αὔριον. La traduction : « Et *pour* le lendemain, tirant (de la ceinture qui lui servait de bourse) deux deniers, il (les) donna à l'hôtelier », donne un sens peu naturel. Il est également arbitraire de supposer que le samaritain n'avait pas le temps de coucher à l'hôtellerie, ou bien, au contraire, qu'il y aura couché pour l'amour du blessé. On ne peut pas traduire non plus : « Et *partant* (ἐκβαλών), il donna deux deniers. » Pour signifier expressément le départ, plusieurs témoins ont ajouté ἐξελθών devant ἐκβαλών.

3. Cf. Matth. xx, 2. Deux deniers font un peu moins de deux francs.

comme les enfants d'Israël. Les Samaritains, comme tels, ne sont pas mis au-dessus des prêtres et des lévites ; mais on montre qu'un samaritain charitable vaut mieux qu'un prêtre sans charité ; c'est la charité désintéressée qui fait le mérite devant Dieu et qui doit le faire devant les hommes ; aucun privilège de naissance ou de situation n'y peut suppléer ; un samaritain bienfaisant est digne du royaume céleste, un prêtre égoïste ne l'est pas [1].

Pour faire l'application de cet exemple au sujet qui a été précédemment indiqué, Jésus demande au docteur « lequel de ces trois » hommes, à savoir le prêtre, le lévite et le samaritain, lui « semble s'être comporté comme le prochain de celui qui était tombé entre les mains des voleurs ». La réponse ne peut être douteuse : c'est le samaritain qui s'est montré le frère du juif délaissé par les siens. C'est lui, par conséquent, dont il convient de suivre l'exemple [2]. Par ce dernier conseil donné au docteur, la conclusion du récit se trouve en rapport avec le commencement ; mais les attaches qui relient la parabole à son contexte laissent soupçonner une suture artificielle. Le docteur a demandé qui était son prochain. La réponse contient une leçon pratique sur la façon dont on doit se comporter à l'égard de tout homme, quelles que soient sa nationalité et sa religion ; elle montre comment on doit se conduire soi-même en qualité de prochain. L'application de la parabole se fait d'après cette idée, puisque Jésus dit en finissant : « Qui a été le prochain de l'autre ? » Ainsi l'encadrement ne s'adapte pas tout à fait à la parabole. On a dit que le Sauveur, pour donner plus de force et d'à-propos à son enseignement, avait évité de faire une réponse théorique et qu'il avait transporté la question de la charité du pro-

1. Jülicher II, 596.

2. V. 37. Cette leçon est contenue dans les mots : « fais de même », ποίει ὁμοίως. Le mot πορεύου, « va », est dit par manière de conclusion et de congé.

chain sur le terrain pratique. Il est vrai que la question est traitée de cette manière ; mais ce n'est pas ainsi qu'elle avait été annoncée. Le docteur a besoin qu'on lui apprenne à regarder le samaritain comme son prochain [1], et Luc l'entend bien ainsi ; mais ce que Jésus répond en réalité, c'est que « la miséricorde vaut mieux que le sacrifice [2] », idée qui, par elle-même, n'a rien à voir avec la notion du prochain [3]. La parabole du Samaritain, leçon pratique sur la charité à l'égard du prochain, a certainement existé d'abord pour elle-même, séparée de la question relative au grand commandement ou au moyen d'arriver à la vie éternelle. On aura ensuite associé l'une à l'autre avec plus ou moins d'habileté.

La seconde question du docteur : « Et qui est mon prochain ? » a été conçue tout exprès pour servir de transition et amener la parabole. On n'a pas voulu que ce juif connût la vraie charité ; c'est pourquoi [4] Jésus lui apprend qui est « le prochain », et comment les Samaritains ont cette qualité, comment même ils exercent la parfaite charité que le docteur ignore. La présence du samaritain dans le récit a déterminé cette adaptation de la parabole et son adjonction au récit de la prédication évangélique dans le pays de Samarie. La combinaison est de l'écrivain qui a déplacé et transformé l'histoire de Jésus prêchant à Nazareth ; qui a aussi figuré l'évangélisation des Gentils dans la mission des Soixante-douze et entendu de la réprobation d'Israël les malédictions prononcées contre les villes galiléennes [5] ; pour lui le docteur juif représente le judaïsme, avec lequel se confond plus ou moins le judéochristianisme, et le samaritain représente

1. Holtzmann, 362.
2. Os. vi, 6 (Matth. ix, 13 ; xii, 7).
3. Wernle, 95.
4. Jülicher, *loc. cit.*
5. Cf. *supr.* pp. 100-103, 123, 127.

le christianisme véritable, c'est-à-dire universel. Resterait à savoir si cet écrivain n'est pas autre que le rédacteur même du troisième Évangile. Ici, comme dans les cas précédents, il a respecté suffisamment ses sources et introduit assez maladroitement sa propre façon d'entendre les choses pour que l'on discerne encore sans trop de peine le sens primitif des deux morceaux qu'il a réunis. La conclusion de la parabole, qui ne correspond pas à la question posée par le docteur juif, n'a dû être que très légèrement retouchée. Peut-être était-elle déjà formulée en interrogation : « Qui des trois vous semble le plus près du royaume de Dieu » ou « le plus digne de la vie éternelle [1] ? »

La parabole du Samaritain s'offre ainsi comme un témoignage authentique entre tous de l'enseignement de Jésus. Il est clair que l'évangéliste ne l'a pas inventée, mais qu'il l'a trouvée toute faite et qu'il lui a donné seulement un cadre de sa façon. Prise en elle-même, elle défie toute interprétation allégorique. Le contraste du samaritain avec le prêtre et le lévite ne trahit pas plus une origine judéochrétienne que la présence du samaritain n'accuse une origine paulinienne. Dans la conception primitive de l'histoire, le Samaritain, le prêtre et le lévite ne représentent personne qu'eux-mêmes ; le récit n'est pas destiné à relever les Samaritains ni à rabaisser le sacerdoce ; il ne tend qu'à faire valoir un principe purement évangélique, la valeur absolue de la charité. Pour montrer que la qualité des personnes n'y fait rien, Jésus prend un homme appartenant à une race odieuse aux Juifs et méprisée par eux, et il l'oppose à des personnes respectables par leur ministère, vouées qu'elles sont au culte divin. La mise en scène est donc parfaitement appropriée à la morale de l'histoire. Jésus parle des fonctionnaires du

1. Jülicher, II, 597. Cf. *supr.* p. 429.

temple comme de personnes avec lesquelles il n'a pas eu d'autres rapports que le commun des Juifs. Il eût été moins conforme au but de la parabole, et beaucoup moins habile, d'opposer les pharisiens au samaritain.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

LE ROLE THÉOLOGIQUE DE CÉSAIRE D'ARLES

III

LE PÉCHÉ ACTUEL [1]

NOTION DU PÉCHÉ. — PÉCHÉS MENUS. — L'UNION DES SEXES D'APRÈS AUGUSTIN ET D'APRÈS CÉSAIRE. — PÉCHÉS CAPITAUX. — PRINCIPES ET CONSÉQUENCES DU PÉCHÉ VOLONTAIRE.

La société dans laquelle Césaire exerça pendant quarante ans ses fonctions de conseiller et de guide n'avait pas été profondément changée par la conversion au christianisme.

Le paganisme avait disparu de la vie publique. Mais les pratiques païennes subsistaient. Elles avaient d'autant plus de force que beaucoup d'entre elles étaient antérieures à toute forme historique de paganisme, paganisme gréco-romain ou paganisme celtique; elles étaient des survivances d'un lointain passé de sauvagerie, si elles n'appartenaient pas au fond permanent et irréductible de la superstition dans l'âme humaine. Les sources, les arbres, les génies, auxquels, dans la campagne, étaient dédiés des autels et des oratoires, continuaient à recevoir des paysans les prières, les ex-votos et les sacrifices accoutumés. En ville, les jeux et les spectacles ne cessaient d'offrir les souvenirs et les usages de l'ancienne religion. Le jour de Jupiter était mieux observé que celui

1. Ce terme n'est pas inconnu de Césaire; voy. *App.* 24, 1, col. 1791.

du Seigneur. Le premier janvier était fêté par des déguisements et des réjouissances qui remontaient aux temps lointains de la zoolatrie et que nous avons conservés en les transportant au carnaval. La croyance aux sorts et aux maléfices était générale. Les sorciers et les sorcières avaient un crédit assuré auprès des meilleurs chrétiens. Césaire nous a dépeint les minauderies de la femme qui affecte une belle horreur pour les insinuations de la guérisseuse magique, et qui finit par la laisser faire, en détournant la tête [1]. Cette chrétienne ne se conduit pas autrement que quatre siècles plus tôt sa pareille, la grande dame romaine, accueillant avec grand mystère la sorcière juive [2]. Mais, vraisemblablement, aux formules traditionnelles, la guérisseuse du VIe siècle mêle des invocations et des expressions chrétiennes [3].

Les mœurs sont restées à peu près ce qu'elles étaient aux temps païens. Les jeunes gens prennent des concubines avant le mariage, les uns parce que les préjugés de la société leur défendent un établissement avant un certain âge, les autres parce que l'ambition leur donne l'espoir de s'élever au-dessus d'une condition modeste et de conclure dans leur maturité une riche union. Une fois mariés, ils n'observent pas davantage la continence. Dans leur maison, les femmes esclaves sont pour eux en quelque sorte des concubines par destination. Les bons camarades

1. Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 209.

2. Juvénal, VI, 542 suiv.

3. Par là s'explique le sermon sur les charismes (voy. plus haut, p. 158) réduits au pouvoir de chasser les démons et de guérir. Un de nos collaborateurs, M. Croulbois, m'apporte ainsi une réponse à la question que j'avais posée : « Il m'a semblé qu'il fallait entendre, par les « vertus » que l'orateur dissuade de solliciter, les pouvoirs que les gens du peuple plus ou moins sorciers prétendent exercer par des prières infaillibles. » M. Croulbois a l'avantage de vivre dans un pays où fleurit encore la sorcellerie.

félicitent les adultères ; dans les conversations des hommes, chacun se vante de ses exploits, au milieu des plaisanteries et des rires, et c'est à qui en aura le plus fait [1]. Les marchands, que de longs voyages privent de la société de leurs femmes, trouvent à leurs escales des compensations que l'âge et la nature autorisent.

Salvien a tracé un tableau célèbre de la corruption romaine. Les traits sont exagérés, mais l'ensemble est juste. En regard, il a placé l'idylle germanique. Cette antithèse de rhéteur, qu'on a prise en Allemagne pour vérité historique, est détruite par les témoignages venus de la réalité. Césaire parle rarement des soldats barbares : ils étaient ariens en majorité. Cependant, quand il s'adresse à cette partie de l'auditoire, il ne paraît pas la considérer comme plus chaste, plus tempérante, plus maîtresse d'elle-même. L'ivresse, les fêtes bachiques des rois barbares, l'habitude de la fornication, de terribles colères qui s'assouvissent dans l'homicide, voilà ce que nous montre Césaire chez les envahisseurs. Il y avait plus d'étoffe, tout compte fait, chez les Gallo-romains, en qui « l'intelligence, restée saine au milieu de la corruption raffinée des mœurs, conservait toute l'efficacité de ses ressources pour le moment où le cœur se réformait [2] ».

La pratique même du christianisme subissait les effets du laisser-aller général. On avait de la peine à obtenir que les fidèles communiassent à Noël, à Pâques et à la Pentecôte [3]. L'assistance à la messe du dimanche était irrégulière et écourtée : on partait avant le sermon, aussitôt après l'évangile, quand on venait. L'attitude de ceux qui

1. *App.*, 288, 3 ; col. 2290 ; cité plus loin, p. 481, n. 2.

2. Malsory, p. 181 ; voy. aussi p. 235. Pour la connaissance de la société au temps de Césaire, il faut se reporter à ce livre ; l'auteur y a mis beaucoup de finesse et de pénétration. Je n'indique que quelques traits.

3. Concile d'Agde, canon XVIII.

restaient n'était pas édifiante. Ils causaient de leurs affaires ou même ils tenaient des propos moins inoffensifs. Pendant les lectures et le sermon, les femmes s'étendaient tout de leur long sur le pavé et bavardaient au point de couvrir la voix du lecteur ou du prédicateur [1].

Les évêques d'Arles avaient eu quelque tort. Honorat prêchait pendant des heures. Avec lui, la messe ne durait pas moins de quatre heures. Honorat était un ancien religieux de Lérins, comme son prédécesseur Hilaire. Ces évêques, habitués à la vie du cloître, étaient mal préparés au maniement des hommes. Leur conception rigide se heurtait à la vie. Les étranges procédés d'Hilaire avaient amené une rupture durable entre le siège d'Arles et celui de Rome. Honorat, en voulant imposer son idéal de moine, incompatible avec la vie dans le monde, avait lassé les fidèles. Césaire avait traversé Lérins, mais il n'y avait pas séjourné au point de perdre la notion des réalités. Le monastère avait été seulement une des expériences multiples où s'était formé son esprit, entre le stage fait dans le clergé de Chalon et les années d'apprentissage sous la direction de Pomère et d'Éone. Son bon sens eût sans doute suffi à le préserver des erreurs d'Honorat.

Telle était la situation. Nous n'avons pas à suivre les efforts de Césaire pour établir une discipline dans le clergé et parmi les fidèles, ni à définir cette discipline. Pour achever de déterminer son rôle théologique, nous avons à dégager de ses sermons ses théories sur la morale et sur les moyens de sanctification [2].

1. « Aliquae de filiabus nostris..., ubi uerbum Dei coeperit recitari, quasi in lectulis suis ita iacere uolunt. Atque utinam uel iacerent tantummodo et tacentes uerbum Dei sitienti corde susciperent, non etiam se ita otiosis fabulis occuparent ut quod praedicatur nec ipsae audiant nec alios audire permittant. » *App.*, 300, 1 ; col. 2319.

2. Nous laisserons aussi hors du sujet les conseils aux religieux. Cette partie de l'œuvre de Césaire ne peut être séparée de l'étude des règles et de son rôle comme instituteur monastique.

L'ennemi de l'évêque est le péché. Par le péché est détruit le temple de Dieu, la demeure du Saint-Esprit, que la grâce édifia dans l'âme [1]. Par le péché l'homme est de nouveau réduit dans la servitude qu'avait brisée le Christ en descendant aux enfers [2].

Mais Césaire rencontrait aussitôt les objections des astrologues et des manichéens. « Le serpent diabolique par l'intermédiaire des astrologues et des manichéens donne aux hommes le conseil de ne point reconnaître leurs péchés. Par la bouche des astrologues, il dit : « Est-ce « que l'homme pèche ? telle est la disposition des étoiles, « il est fatal que l'homme commette le péché. » Il dit donc par l'organe des astrologues que les étoiles font que l'homme pèche, mais lui-même ne pèche pas... De même par certains manichéens, il suggère : « Ce n'est pas toi « qui pèches, c'est la gent des ténèbres ; toi, tu n'es pas « en faute. » C'était un des prétextes dont on usait pour refuser de faire pénitence. « Quand on reprend certains hommes, et qu'on leur dit : « Pourquoi avez-vous fait cela ? », ils répondent : « Mais c'est le diable qui a fait cela [3]. » Césaire consacre une de ses plus longues homélies à répondre et à montrer le danger de ces illusions. M. Arnold a pensé que les partisans de l'astrologie auxquels il s'attaque sont des priscillianistes [4] ; peut-être a-t-il

1. *App.*, 45, 3 ; col. 1835 : d'après *I Cor.*, III, 16.
2. *App.*, 44, 6 ; col. 1834.
3. « Dicit homini serpens ille per mathematicos et manichaeos ne confiteatur homo peccatum. Per mathematicos sic loquitur : « Numquid « homo peccat ? Stellae sic sunt positae, necesse est ut faciat homo pec- « catum. » Dicit ergo per mathematicos quia stella facit ut homo peccet : nam ipse non peccat... Item per quosdam manichaeos ita suggerit : « Non tu peccas, gens tenebrarum peccat ; tu non habes pecca- « tum. » ...Et cum castigantur aliqui et dicitur eis : « Quare hoc fecis- « tis ? », respondent : « Quia diabolus hoc fecit. » *App.*, 253, 2 ; col. 2213.
4. *Caesarius*, p. 126 et note 509.

raison [1]. Mais l'astrologie était goûtée pour elle-même ; il n'était pas nécessaire de s'enrôler dans une secte particulière pour la pratiquer et pour y croire [2].

Les uns niaient la responsabilité de l'homme ; d'autres affirmaient la possibilité de vivre sans péché. C'étaient encore les manichéens, avec leur prétention à être purs et à être fixés dans la sainteté. C'étaient aussi les pélagiens qui croyaient que l'homme peut se préserver de toute souillure. « Personne, répond Césaire, n'est exempt de péché, non seulement les fidèles ordinaires, mais même les saints. Tel est l'enseignement de saint Jean (*I Epist.*, I, 8). Le saint homme Job lui-même n'était pas sans péché [3]. » Césaire entend dans ce sens des textes de Job que Fulgence de Ruspe appliquait au péché originel [4].

Évidemment ces péchés dont personne n'est à l'abri ne sont pas des fautes graves. Césaire distingue très soigneusement les péchés menus, *minuta*, et les péchés capitaux ou mortels, *capitalia* [5]. Cette distinction est caracté-

1. Voy. Paret, *Priscillianus* (Wurzbourg, 1891), p. 229.

2. Sur l'astrologie chez les Gallo-Romains, voy. H. de la Ville de Mirmont, dans la *Revue des études anciennes*, t. IV (1902), p. 115 et t. V (1903), p. 255.

3. « Minuta peccata... a quibus non solum populus christianus, sed etiam nullus sanctorum immunis esse potuit aliquando aut poterit. » *App.*, 104, 3 ; col. 1947. Voy. aussi 256, 4, col. 2219 ; 259, 4, col. 2225 : « Minuta peccata sine quibus esse non possumus. »

4. Cf. Fulgence, *De fide ad Petrum*, 16 (*P. L.*, t. XL, col. 758) avec les commentaires de Césaire sur Job, *App.*, 15, 4, col. 1771 ; 52, 1, col. 1844.

5. M. Arnold, *Caesarius*, p. 402 et n. 1295, remarque que Césaire n'emploie pas l'expression *mortalia peccata*, admise par Tertullien ; il rattache ce détail à la croyance de Césaire en la rémission de tous les péchés par la pénitence. Mais Césaire n'avait aucune raison de songer au montanisme. *Capitale* est un synonyme de *mortale*, et Tertullien lui-même l'emploie, *Adu. Marc.*, IV, IX. Le système ne détermine pas ici la terminologie, mais la terminologie s'explique d'après le système. *Mortalia peccata* se trouve dans l'*Homilia sacra* publiée par Elmenhorst, p. 53. L'expression doit être un emprunt à quelque modèle.

ristique de sa doctrine morale et fait la base de toutes ses instructions.

Il a dressé, en deux endroits de ses homélies, une liste des péchés menus. Si nous combinons ces deux énumérations d'après un plan méthodique, nous aurons le tableau qui suit.

Péchés commis envers Dieu. Distractions dans la prière ou dans le chant des psaumes. Retard à assister à la vigile causé par la prolongation du sommeil. Manquement au jeûne de l'église. Serments imprudents et manques de foi qui en sont la conséquence.

Péchés commis envers le prochain. Médisance. Détraction. Jugements téméraires que souvent la suite démontre faux. Silence intempestif. Humeur qui irrite les proches, le fils ou la femme. Mauvais accueil fait aux mendiants. Retard à délivrer les prisonniers ou à visiter les malades. Refus de nourriture aux pauvres. Négligence dans l'hospitalité donnée aux voyageurs, et spécialement à leur laver les pieds, contrairement à la promesse faite au baptême. Haine. Colère. Envie. Mauvaise foi. Négligence à rétablir la concorde entre les gens désunis. Excès de complaisance pour le prochain. Flatterie des grands.

Péchés commis envers soi-même. Excès dans la nourriture ou dans la boisson. Recherches de délicatesse ou de somptuosité dans les repas. Excès dans le sommeil. Pensées impures. Mauvais désirs (« concupiscence des yeux »). Plaisirs de l'oreille. Propos inconvenants, qui se tiennent surtout pendant les festins. Exercice du devoir conjugal sans le désir d'avoir des enfants. Paroles inutiles. Conversations oiseuses à l'église ou ailleurs.

Voici les deux listes de Césaire.

I. Quae autem sint minuta peccata, licet omnibus nota sint, tamen, quia longum est ut omnia replicentur, opus est ut ex eis uel aliqua nominemus. Quoties aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse sit, ad minuta peccata nouerit pertinere ; quoties plus loqui-

tur quam oportet aut plus tacet quam expedit ; quoties pauperem importune petentem exasperat ; quoties, cum corpore sit sanus, aliis ieiunantibus prandere uoluerit ; aut somno deditus tardius ad ecclesiam surgit (*il s'agit de la vigile, par exemple pendant le carême ; cf. 10,5, col. 1760 ; 141, 5, col. 2022*) ; quoties excepto desiderio filiorum uxorem suam cognouerit ; quoties in carcere clausos et in uinculis positos tardius requisierit ; quoties infirmos tardius uisitauerit. Si discordes ad concordiam reuocare neglexerit ; si plus aut proximum aut uxorem aut filium aut seruum exasperauerit quam oportet ; si amplius fuerit blanditus quam expedit ; si cuicumque maiori personae aut ex uoluntate aut ex necessitate adulari uoluerit ; si pauperibus esurientibus cibum non dederit ; aut nimium deliciosa aut sumptuosa sibi conuiuia praeparauerit ; si se in ecclesia aut extra ecclesiam fabulis otiosis, de quibus in die iudicii ratio reddenda est, occupauerit ; si dum incaute iuramus et, cum hoc per aliquam necessitatem implere non poterimus, utique periuramus. Et cum omni facilitate uel temeritate maledicimus ; ...et cum aliquid suspicamur temere, quod tamen plerumque non ita, ut credimus, comprobatur, sine ulla dubitatione delinquimus (*App.* 104, 3, col. 1946).

II. Cogitemus ex quo sapere coepimus quid pro iuramentis, quid pro periuriis, quid pro maledictis, quid pro detractionibus, quid pro otiosis sermonibus, quid pro odio, quid pro ira, quid pro inuidia, quid pro conscientia mala, quid pro gula, quid pro somnolentia, quid pro sordidis cogitationibus, quid pro concupiscentia oculorum, quid pro uoluptuosa delectatione aurium, quid pro exasperatione pauperum, quid pro eo quod aut tarde aut difficile Christum in carcere uisitauimus, quod peregrinos neglegenter excepimus, quod secundum promissionem nostram in baptismo hospitibus pedes lauare negleximus, quod infirmos tardius quam oportuit uisitauimus, quod discordes ad concordiam non toto et integro animo reuocauimus, quod Ecclesia ieiunante prandere uoluimus ; quod in ipsa ecclesia stantes, dum sanctae lectiones legerentur, otiosis fabulis occupati fuimus ; quod aut psallendo aut orando aliquoties aliud quam oportuit cogitauimus ; quod in conuiuiis non semper quae sancta, sed aliquoties quae sunt luxuriosa locuti sumus (*App.* 257, 2, col. 2220).

Le détail précis et parfois piquant de ces listes trahit l'esprit observateur de Césaire, Je ne crois pas que l'on trouve avant lui une énumération aussi complète. Casuistique, dira-t-on. Évidemment. Mais comme la casuistique n'est qu'une méthode pour pénétrer les replis obscurs de l'âme, ces raffinements d'une conscience toujours éveillée et ces notions acquises dans les confidences des fidèles

sont un gain pour la connaissance de l'homme. Sur cette voie, si naturellement ouverte par le christianisme à l'activité des moralistes latins, le progrès accompli peut être mesuré, si l'on compare les deux listes de Césaire avec celle que dresse Tertullien dans le *De pudicitia* (ch. XIX [1]).

Mais l'on notera la forme donnée à cet enseignement. Ce ne sont plus les analyses délicates d'un Sénèque : Césaire n'eût pas été incapable d'y réussir [2], mais ces peintures ne conviennent pas à un auditoire peu cultivé. Il lui faut une sorte de guide-ânes, un tableau clair et minutieux des fautes quotidiennes, une formule d'examen de conscience. Grâce à son instinct d'éducateur, Césaire a senti ce besoin : il le satisfait et, du même coup, il cède à son penchant pour les définitions. Cette réduction de la morale à un questionnaire est le premier symptôme d'une tendance qui va se développer en Bretagne et dans les cloîtres : elle aboutira bientôt à l'élaboration des livres pénitentiels. Décidément, le moyen âge des catégories, des règlements et des formules commence avec Césaire.

1. Saint Augustin est aussi plus préoccupé de principes généraux que de catalogues. Voici cependant une courte énumération de péchés véniels ; mais elle tourne court : « Abel, quamuis merito iustus appellatus est, paulo immoderatius aliquando risit, uel animi remissione iocatus est, uel uidit aliquid ad concupiscendum, uel aliquanto immoderatius poma decerpsit, uel plusculo cibo crudior fuit, uel cum oraret cogitauit aliquid unde eius in aliud auocaretur intentio, et quoties illi ista ac similia multa subrepserint. » *De natura et gr.*, XXXVIII, 45 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 268. Ailleurs, par exemple, *Serm. CCCLI*, 5, *P. L.*, t. XXXIX, 1540-1541, il se borne à des indications rapides ; ce sont des exemples, non un catalogue.

2. Voir le sermon sur les jugements téméraires, qui est une succession de peintures narquoises : *App.*, 56. Ainsi n. 1, col. 1872 : « Vides hominem frequentius ieiunare ; congaude, et noli nimis laudare, quia potest pro humana gloria fieri ; sed et noli uituperare, quia potest et pro Deo et pro animae remedio ieiunare. » Tout le reste est dans ce ton et montre que chaque action du prochain peut avoir un bon ou un mauvais côté ; il faut donc s'abstenir de juger, de louer comme de blâmer.

Certains points particuliers doivent être signalés dans la liste que nous avons dressée. On pèche en gardant le silence aussi bien qu'en parlant inutilement, *quoties plus loquitur quam oportet aut plus tacet quam expedit.* Quel peut être ce silence coupable ? Serait-ce celui de l'évêque et des prêtres qui se taisent devant les désordres de leur troupeau ? Césaire en parle plus d'une fois, pour faire accepter ses monitions réitérées. « Nous, médecins spirituels, nous ne devons pas toujours dire des paroles flatteuses et douces, mais nous devons quelquefois en adresser d'amères et de dures à ceux dont l'âme paraît malade [1]. » Dans un tableau des fautes auxquelles les fidèles sont exposés journellement, il ne semble pas que ce soit la place d'une allusion à ce devoir des pasteurs. Césaire veut plutôt insinuer qu'un chrétien doit parler à propos, pour ne point affliger ses frères ; il ne doit pas avoir le visage fermé et l'humeur sombre. Cette bonne grâce est une vertu de tous les états, mais elle est indispensable à la vie religieuse. Le moine semble avoir instruit l'évêque et lui avoir appris que, parfois, ce qui est nécessaire dans le couvent peut n'être pas mauvais dans le monde.

Parmi les plaisirs condamnés, Césaire mentionne ceux des oreilles, *uoluptuosa delectatio aurium.* On peut y voir une condamnation de la musique. M. Arnold a rappelé le célèbre passage des *Confessions* où saint Augustin se reproche le plaisir qu'il prenait aux chants de l'Église [2]. Césaire fait un devoir aux fidèles de chanter les psaumes [3]. Il ne condamne donc pas toute musique. Le plaisir coupable des oreilles s'explique par les mœurs de ses ouailles.

1. *App.*, 301, 5 ; col. 2323. Voir aussi le sermon 300 et d'autres passages.

2. *Caesarius*, p. 403, note 1300. Le passage de saint Augustin se trouve *Conf.*, X, xxxiii, 49-50.

3. Voy. *App.*, 284 et 285.

Au premier janvier, lors de certaines fêtes des saints, dans les lieux de pèlerinages, on se réunissait pour faire bombance ; et après le festin, il y avait « un bal diabolique », *balare diabolico more* ; on chantait aussi « des paroles honteuses, d'amour et de luxure », *uerba turpia et amatoria uel luxuriosa* [1]. Ceux qui s'abandonnent à ces excès commettent le péché mortel. Mais prêter son attention à ces chants dissolus paraît bien être cette faute vénielle que Césaire appelle *uoluptuosa delectatio aurium*. Dans son catalogue, elle vient après les pensées impures et la concupiscence des yeux ; bien qu'il ne suive pas un ordre bien régulier, il est probable que l'association des idées lui fait rapprocher des fautes de même nature.

On aura remarqué la qualification modérée que Césaire applique aux mauvaises pensées. Il a tout un sermon sur le sujet. Sa péroraison menace du feu éternel ceux qui s'abandonnent à leurs vices. Mais, sauf cette conclusion générale, il ne dit pas que les mauvaises pensées, celles qui surtout menacent le plus souvent le cœur de l'homme, les pensées de colère, de cupidité et d'impureté, soient des fautes graves, même quand elles sont prolongées [2].

Une autre faute vénielle est désignée par une de ces formules fixes auxquelles Césaire s'affectionne, *excepto desiderio filiorum uxorem suam cognoscere*, l'acte conjugal accompli en vue du plaisir, et non simplement pour susciter des enfants. Cette conception du mariage est conforme à l'idéal romain. Césaire ne manque pas de s'en prévaloir. Un des signes par lesquels, sous l'Empire, le

1. Voy. les textes cités p. 481, n. 1.

2. *App.*, 313, col. 2344 ; cf. col. 2346, 4 : « Inter reliquas cogitationes maxime iracundia, cupiditas et luxuria cordibus nostris iugiter conantur obrepere » ; 2345, 2 : « Cogitationes luxuriosas et impias, non solum frequenter suscipere, sed etiam non paruas moras habere permittimus. »

mariage se distingue du concubinat légal, est la rédaction devant témoins d'un acte où la dot se trouve consignée, les *tabulae nuptiales*. Dans cet acte, on lisait la vieille formule qui avait de tout temps désigné le mariage romain, *uxorem ducere liberorum quaerendorum causa*. « Remarquez, s'écrie Césaire, qu'il n'est pas dit : « En vue du « plaisir », mais « pour la procréation des enfants [1]. » Césaire emprunte à saint Augustin cet argument [2], il lui emprunte toute sa doctrine. Comme la question est étroitement liée au système théologique adopté, il est nécessaire de s'y arrêter.

Il faut d'abord résumer les idées de saint Augustin. Elles sont la base des préceptes de Césaire. C'est une digression forcée.

Le péché originel a eu pour conséquence et pour peine chez les fils d'Adam la concupiscence. La concupiscence est donc un châtiment ; mais elle devient à son tour un péché dans l'acte conjugal. Elle est la passion qui trouble les sens et soustrait le mouvement des membres à l'empire de la raison ; elle est le plaisir qui s'attache à l'acte de la génération [3].

Dans le *De bono coniugali*, vers 400, saint Augustin

1. « Qui bonus christianus est, uxorem suam, excepto desiderio filiorum, non agnoscit, quia uxor non propter libidinem, sed propter filiorum procreationem accipitur. Denique et ipsae tabulae matrimoniales hoc continent : *Liberorum*, inquit, *procreandorum causa*. Videte quia non dixit : *Libidinis causa*, sed : *Liberorum procreandorum*. » *App.*, 292, 3 ; col. 2298.

2. Augustin, *Serm. CCLXXVIII*, 9; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1272 : « Conuincunt te tabulae quae scribuntur in matrimonio. Pactus es quemadmodum duceres. Sonat tibi scriptura pactionis : *Liberorum procreandorum causa*. Non ergo accedas, si potes, nisi liberorum procreandorum causa. Si modum excesseris, contra illas tabulas facies et contra pactum. » A la fin de l'Empire, *procreandorum* a été substitué au vieux *quaesundum* (*quaerendorum*). — Cf. Aug., *De moribus Manich.*, II, xviii, 65 ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1373.

3. Voy. Turmel, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 131 suiv.

avait été jusqu'à soutenir que le rapprochement des sexes était la conséquence de la condition mortelle imposée à l'homme, la conséquence du péché dont la mort est la peine. « La condition mortelle imposée au corps des premiers parents a été la peine méritée du péché et l'union des sexes n'est possible qu'entre corps mortels [1]. » Cette thèse le met dans un grand embarras ; car il faut expliquer comment le genre humain se serait propagé par un autre moyen dans l'état d'innocence. Il propose plusieurs solutions. On croirait parfois qu'il s'inspire de la célèbre tirade d'Hippolyte, dans Euripide : « Si tu voulais donner l'existence au genre humain, ô Zeus, il ne fallait pas le faire naître des femmes ; mais les hommes, déposant dans tes temples de riches offrandes d'or, de fer ou d'airain, auraient acheté de la semence d'enfants, chacun en raison du prix qu'il pouvait y

1. « Nunc opus est ut... sententiam proferamus, unde primorum hominum proles posset existere... si non peccassent, cum mortis condicionem corpora eorum peccando meruerint nec esse concubitus nisi mortalium corporum possit. » *De bono coniugali*, II, 2 ; *P. L.*, t. XL, col. 373. Cf. *Op. imp. in Iul.*, V, 17 ; *P. L.*, t. XLV, col. 1451 : « Iam enim non uitae illius, sed mortis huius habebant corpus, quando post peccatum de paradiso egressi, masculus et femina utrumque sexum naturaliter primitus miscuerunt. » — A titre de renseignement, voici la doctrine de la biologie moderne : « L'association de la mort et de la reproduction est, en réalité, assez patente, mais leur rapport, dans le langage usuel, est souvent mal exprimé. Nous entendons dire que les organismes ont à mourir. Ils doivent donc se reproduire, autrement l'espèce prendrait fin. Mais cette insistance sur l'utilité ultime est presque toujours une arrière-pensée de notre invention. La véritable proposition, en tant que l'histoire nous en fournit la réponse, n'est pas que les animaux se reproduisent parce qu'ils doivent mourir, mais qu'ils meurent parce qu'ils doivent se reproduire. Ainsi que le dit Goette, « ce n'est pas la mort qui rend la reproduction nécessaire, mais c'est « la reproduction qui a la mort comme inévitable conséquence. » ...Chez les animaux supérieurs, la fatalité du sacrifice reproducteur a été grandement diminuée ; cependant la mort persiste parfois, tragiquement, même dans la vie humaine, comme la vengeance directe de l'amour. » P. Geddes, *L'évolution du sexe*, trad. H. de Varigny (Paris, 1892), p. 358-359 et 361.

mettre [1]. » Augustin va encore plus loin, jusqu'à donner un sens mystique et figuré à l'ordre de Iahvé : « Croissez et multipliez [2]. » Finalement, il déclare que l'étude du problème demanderait trop de temps.

Les attaques des pélagiens le forcèrent d'y revenir. En 421, il demande à Julien d'Eclane pourquoi, dans le paradis, les sexes ne se seraient pas unis sans aucun plaisir, ou du moins, pourquoi ce plaisir n'eût pas été assez réglé pour ne point anticiper ou entreprendre sur les commandements de la volonté [3].

Les questions indiscrètes écartées, il reste que, dans l'état actuel de l'humanité, en soi le plaisir des sexes est une faute. C'est par cette faute que se trouve souillé l'enfant qui en procède. Cela est si vrai que pour échapper au péché originel, le Christ a dû naître d'une vierge [4]. C'est le seul moyen qui, dans le système augustinien,

1. Euripide, *Hippolyte*, 618 suiv. Cf. Aug., *ib.* : « Sine coeundi complexu alio aliquo modo, si non peccassent, habituri essent filios ex munere omnipotentissimi creatoris. »

2. « Siue ibi multa mystice ac figurate dicta sint..., ut ipsum quoque incrementum et multiplicatio... prouectu mentis et copia uirtutis intellegatur. » *Ib.*, col. 374.

3. « Cur autem non creditis hominibus in paradiso constitutis ante peccatum diuinitus potuisse concedi ut tranquilla motione et coniunctione uel commixtione membrorum sine ulla libidine filios procrearent aut in eis saltem libido talis esset cuius motus nec praecederet nec excederet uoluntatem. » *Contra Iulianum*, IV, 35 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 757. Voyez Turmel, dans la *Revue*, t. VII (1902), p. 229, et les autres textes cités en cet endroit. Le sens de *libido* me paraît résulter clairement du dernier membre de phrase et de phrases comme celle-ci (*Opus imperfectum contra Iul.*, II, 42 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 1160) : « Pudenda libido, nisi aut peccato exorta aut peccato uitiata esset, pudenda non esset. » C'est bien le plaisir.

4. « Nihil naturae humanae in illa susceptione fas est dicere defuisse, sed naturae ab omni peccati nexu omnimodo liberae : non qualis de utroque sexu nascitur per concupiscentiam carnis cum obligatione delicti, cuius reatus regeneratione diluitur, sed qualem de uirgine nasci oportebat, quem fides matris, non libido conceperat. » *Enchiridion*, x, 34 ; p. 23, 29 Scheel.

puisse soustraire un descendant d'Adam au péché de son premier ancêtre. Du temps d'Augustin, certains dévots de saint Jean-Baptiste prétendaient qu'il n'avait point péché en Adam, contrairement à la formule paulinienne, *in quo omnes peccauerunt*. Il suffit d'un mot pour les confondre : « Oui, si vous séparez Jean des hommes, si vous le placez en dehors de l'union de l'homme et de la femme, vous le placerez en dehors de la sentence de Paul. De même, celui qui a voulu y être soustrait, a daigné naître d'une vierge [1]. » On voit combien Augustin était éloigné de croire à l'immaculée conception de la Vierge : une telle doctrine était contraire à son système.

Mais comment concilier ce système avec le mariage ? De la manière la plus simple. Le baptême amortit la virulence du venin. De mortel, le poison s'atténue. Il reste un poison, mais ses effets sont affaiblis. Les chrétiens peuvent même l'éliminer complètement, s'ils éliminent de l'acte du mariage le consentement au plaisir. Voici comment Augustin gradue les maux et les biens dans cette matière. Le pis est l'adultère ou la fornication. Tout rapprochement des sexes en dehors du mariage est une faute mortelle. Moins grave est l'union des époux accomplie en vue du plaisir. C'est une faute, mais une faute vénielle, comme Paul l'enseigne aux Corinthiens [2]. L'union accomplie en vue de la génération des enfants n'est entachée d'aucune faute : nous dirions aujourd'hui que c'est un acte indifférent, ni bon ni mauvais. Cet acte a pu même être bon et digne d'éloges, aux débuts de la révélation,

1. « Si separaueris ab hominibus (Ioannem), si separaueris a complexu masculi et feminae, etiam ab ista sententia [*in omnes homines pertransiit in quo omnes peccauerunt* : Paul, *Rom.*, v, 12] separabis. Nam ille qui uoluit ab ea esse separatus, per uirginem est uenire dignatus. » Augustin, *Sermo CCXCIII*, 12 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1335.

2. *I Cor.*, vii, 32-33, 5-6 ; cf. Aug., *Sermo CCCLI*, 5 ; *ib.*, col. 1541.

quand les patriarches devaient assurer des défenseurs à la vérité et à Dieu de vrais adorateurs [1]. Après le Christ, le mariage n'est plus nécessaire : Dieu compte assez de fidèles sur la terre et les incontinents seront toujours assez nombreux pour assurer la perpétuité de l'espèce. Au surplus, il n'est nullement désirable qu'elle se perpétue. « Le temps est venu non d'embrasser, mais de s'abstenir des embrassements [2]. » « Plût au ciel que tous les hommes voulussent s'abstenir : plus vite serait achevée la cité de Dieu, plus rapproché serait le terme du siècle ! [3] » Aussi, supérieure à tout, la continence est le meilleur des partis, plus louable même que l'union du mariage qui n'a pas d'autre but que la naissance des enfants [4].

1. « Primis temporibus generis humani maxime propter Dei populum propagandum per quem et prophetaretur et nasceretur princeps et saluator omnium populorum... » *De bono coniug.*, IX, 9; *P. L.*, t. XL, col. 380. Ainsi tout est ordonné en vue du Messie. C'est dans le même sens qu'Augustin explique un peu plus loin (XIX, 22) la forme de serment rapportée *Genèse*, XXIV, 2 : « Abraham dit à son serviteur... : « Mets ta main sous ma cuisse et je te ferai jurer par Iahvé. » Césaire a recueilli l'interprétation : « Femur tangebat et per Deum caeli et terrae iurabat (seruus Abrahae)... Quando seruus suus femur illius contingebat, non per carnale membrum, sed per Deum uiuum et uerum iuramenta praestabat ; quia Abraham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob, Iacob genuit Iudam : de cuius semine Christus Dominus natus est (cf. MATTH., I, 2-16). » *App.*, 8, 1 ; col. 1753. Le développement n'est pas tiré textuellement d'Augustin, mais reproduit seulement la pensée du docteur. Ainsi le vieux rit préhistorique dépouille sa sauvagerie et ne cause plus d'embarras aux théoriciens et aux moralistes.

2. *Ecclésiaste*, III, 5.

3. « Vtinam omnes hoc uellent... ! Multo citius Dei ciuitas compleretur et adceleraretur terminus saeculi. » *De bono coniug.*, X, 10; *P. L.*, t. XL, col. 381. Cf. *De nupt.*, I, XIII, 14 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 422.

4. « Coniugalis concubitus generandi gratia non habet culpam ; concupiscentiae uero satiandae, sed tamen cum coniuge, propter tori fidem uenialem habet culpam ; adulterium uero siue fornicatio letalem habet culpam. Ac per hoc melior est quidem ab omni concubitu continentia quam uel ipse matrimonialis concubitus qui fit causa gignendi. » *De bono coniug.*, VI, 6 ; col. 377-378.

Le fidèle marié ne doit donc pas aimer dans sa femme le plaisir qu'elle lui donne [1]. Ce plaisir est une faute qui est ramenée à l'honnêteté et excusée par l'état de mariage [2]. L'homme qui s'unit légitimement à la femme use bien d'une chose mauvaise [3]. On ne doit pas condamner le mariage parce que le plaisir est un mal, et l'on ne doit pas approuver le plaisir parce que le mariage est honnête [4]. Le plaisir ne reste une faute vénielle qu'à deux conditions : que l'on sache s'abstenir à certains jours pour vaquer à la prière, et que l'on ne le cherche point par des moyens contraires à la nature [5].

1. « Absit... ut fidelis homo, cum audit ab Apostoli (*Coloss.* III, 19) : *Diligite uxores uestras*, concupiscentiam carnis diligat in uxore. » *De nupt. et conc.*, I, XVIII, 20 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 425.

2. « Quae tamen uoluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit ueniam. » *De nupt. et conc.*, I. XIV, 16 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 423. « Habent id bonum coniugia quod carnalis uel iuuenalis incontinentia, etiamsi uitiosa est, ad propagandae prolis redigitur honestatem. » *De bono coniugali*, III, 3 ; *P. L.*, t. XL, col. 375.

3. « Pudenda libidine qui licite concumbit malo bene utitur. » *De nupt. et conc.*, II, XXI, 36 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 457.

4. « Nec propter libidinis malum nuptias condemnare, nec propter nuptiarum bonum libidinem laudare debemus. » *De nupt. et conc.*, I, VII, 8 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 418. Cf. *De bono coniug.*, VI, 6 ; *P. L.*, t. XL, col. 377 : « Neque enim illud propter nuptias admittitur, sed propter nuptias ignoscitur ». *Ib.*, X, 11, col. 382 : « Cuius delicti non habent hortatrices nuptias sed deprecatrices, si Dei misericordiam non auertant... non abstinendo quibusdam diebus ut orationibus uacent, et per hanc abstinentiam sicut per ieiunia commendent preces suas. » — L'ensemble de la doctrine d'Augustin a des analogies avec celle de Tertullien, et aussi tel détail, comme l'opposition entre le temps des patriarches et celui de l'évangile. Voy. TURMEL, *Tertullien* (Paris, 1904), p. 270 et 190 ; et les premiers chapitres de *Ad uxorem*. Mais Tertullien n'établit pas de relation entre sa doctrine et la croyance au péché originel.

5. « Illum concubitum secundum ueniam concedit (apostolus) qui fit per incontinentiam... si tamen non ita sit nimius ut impediat quae seposita esse debent tempora orandi nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. » *Ib.*, X, 11 ; col. 381. La dernière condition est expliquée ensuite XI, 12, col. 382 : « Cum uir membro mulieris non ad hoc concesso uti uoluerit. » — « Aliud est non concumbere nisi

Un cas particulièrement embarrassant est celui du concubinat légal. Cette forme inférieure de mariage constituait-elle une union valable et une excuse légitime du plaisir ? Augustin distingue deux espèces. Les personnes ainsi unies n'ont ni d'autre liaison ni le propos d'en former. Elles persévèrent jusqu'à la mort, acceptant les enfants qui surviennent et n'employant aucun moyen mauvais de les éviter. Dans ces conditions, il n'est pas déraisonnable de considérer l'union comme vraiment nuptiale [1]. L'autre espèce devait être plus fréquente et Augustin la connaissait d'expérience. L'homme songe à s'établir plus tard, la femme le sait et l'accepte : tous deux sont coupables, il n'y a pas entre eux de pacte nuptial, *foedus uxorium*. Mais on peut subdiviser cette espèce. Supposons que la concubine garde la fidélité ; qu'elle ait le dessein, plus tard, après le mariage de son compagnon, de renoncer au plaisir ; qu'enfin, dès maintenant, elle ne désire dans son union que les enfants à naître d'elle. Pour son compte, elle ne peut alors être qualifiée d'adultère.

sola uoluntate generandi, quod non habet culpam ; aliud, carnis concumbendo appetere uoluptatem, sed non praeter coniugem, quod uenialem habet culpam ; quia, etsi non causa propagandae prolis concumbitur, non tamen huius libidinis causa propagationi prolis obsistitur, siue uoto malo, siue opere malo. » *De nuptiis et concup.*, I, xv, 17 ; *P. L.*, t. XLIV, col. 423. Suit un développement sur l'infanticide, l'avortement, les boissons *sterilitatis uenena*. Le thème, sous cette forme, devient un des lieux communs de Césaire.

1. « Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed propter incontinentiam solius causa, copulantur ea fide media ut nec ille cum altera nec illa cum altero id faciat, utrum nuptiae sint uocandae. Et potest quidem fortasse non absurde hoc appellari conubium, si usque ad mortem alicuius eorum id inter eos placuerit et prolis generationem, quamuis non ea causa coniuncti sint, non tamen uitauerint ut uel nolint sibi nasci filios uel etiam opere aliquo malo agant ne nascantur. Ceterum si uel utrumque uel unum horum desit, non inuenio quemadmodum has nuptias appellare possimus. » *De bono coniug.*, v, 5 ; *P. L.*, t. XL, col. 376.

Augustin va même jusqu'à la préférer aux matrones qui détournent leur mari de la continence et abusent de leur droit, non parce qu'elles désirent des enfants, mais parce qu'elles veulent satisfaire l'ardeur de leurs sens [1]. La suite montre là une exagération de moraliste : « Si une concubine prise pour un temps n'a pas d'autre but de son union que d'avoir des enfants, cette union ne saurait cependant être préférée même au mariage de celles qui commettent le péché véniel [2]. »

Si nous passons d'Augustin à Césaire, nous trouvons d'abord une différence notable. Au VIe siècle, on ne prend pas moins de concubines qu'au temps d'Augustin ; mais Césaire ne fait aucune des distinctions d'Augustin. Bien plus, il traite le concubinat de crime pire que l'adultère ; l'adultère est, dit-il, un crime secret que l'on redoute d'afficher à tous les yeux : le concubinat s'étale publiquement, effrontément, à la vue de tout le peuple [3]. Au temps de Césaire, le concubinat avait encore ses défenseurs : on soutenait qu'il était permis ; car l'évêque proteste que « jamais, jamais il n'a été autorisé, surtout dans les temps

1. « Multis quidem ista matronis anteponenda est quae, tametsi non sunt adulterae, uiros tamen suos, plerumque etiam continere cupientes, ad reddendum carnale debitum cogunt, non desiderio prolis, sed ardore concupiscentiae ipso suo iure intemperanter utentes. » *Ib.*, col. 377

2. « Nec sic ista coniunctio uel earum nuptiis proeponenda est quae ueniale illud operantur. » *Ib.*, XIV, 16 ; col. 384.

3. « Iterum atque iterum uoce libera clamo quia, qui ante legitimas nuptias concubinam sibi adhibere praesumit, peius peccatum facit quam qui adulterium committit : quia qui adulterat adhuc tam graue malum secrete uult agere, in publico autem aut metuit aut erubescit committere ; ille uero qui publice concubinam habere uoluerit, fronte impudentissima rem exsecrabilem, toto populo uidente, licenter se putat admittere. » *App.*, 289, 4 ; col. 2293. Même condamnation, *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

chrétiens [1] ». L'Église était tout de même obligée de ne pas excommunier ceux qui le pratiquaient, « parce que, dit Césaire, la multitude en est trop grande [2] ». Elle devait encore user quelque peu de la tolérance ancienne. On lui objectait le droit du forum, une quasi-loi [3]. Césaire répond : « Ceux qui naissent des concubines ne sont pas libres, mais esclaves. Même quand ils ont été affranchis, aucune loi, aucun ordre de succession ne leur permet de recevoir l'héritage. » Et cette législation marque si bien la bassesse du concubinat que Césaire en tire parti pour montrer l'étendue du péché commis [4].

Or, dans le droit de l'époque impériale, les enfants issus du concubinat ne sont pas *spurii*, mais on les appelle *liberi naturales*. Non seulement ils ne sont pas esclaves, mais ils ont un père certain. Le christianisme, depuis le moment où il put exercer son influence sur la législation, eut deux tendances contradictoires, la tendance à supprimer le concubinat et à le fondre en quelque sorte avec le mariage, et la tendance à relever la condition des humbles, dès lors la condition des enfants nés dans une situation inférieure. Ainsi s'explique une série

1. « Praecipue temporibus christianis concubinas habere numquam licuit, numquam licebit. » *App.*, 289, 4 ; col. 2292.

2. « Quia grandis multitudo est, excommunicare omnes non potest episcopus. » *App.*, 288, 5 ; col. 2290.

3. « Faciunt hoc multi uiri iure fori, non iure caeli. » *App.*, 289, 4 ; col. 2293. Souvenir d'Augustin, *Sermo CCCXCII*, 2, col. 1710, qui parle du divorce et du mariage consécutif au divorce. — « Quicumque sibi concubinam adhibuerit, adulterium committit, et ex hoc peius adulterium quia, cum nulla ratione liceat publice, hoc sine ulla uerecundia quasi ex lege committat. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

4. « Denique etiam ex hoc agnoscimus non leue esse peccatum ut quoscumque ipsae conceperint, non liberi, sed serui nascantur. Vnde etiam, et post acceptam libertatem, hereditatem patris nulla lege et nullo ordine accipere permittuntur. Etiam uide utrum sine peccato esse possit ubi decus generosi sanguinis ita humiliatur ut de hominibus nobilissimis serui nascantur. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291.

de décisions législatives qui ne sont pas toujours conciliables. Constantin avait interdit de laisser une part d'héritage aux *liberi naturales*. Ses successeurs se montrèrent moins rigoureux ; on le voit dans ce que nous a conservé le code théodosien. Justinien va leur donner le droit à des aliments, à une certaine part d'héritage et l'accès à la légitimation [1]. L'adaptation barbare du droit romain que Césaire peut le mieux connaître, la *lex romana Wisigothorum*, a reproduit sur la matière quelques-unes des dispositions favorables du code théodosien.

On peut, il est vrai, soutenir que Césaire parle des concubines esclaves : leurs enfants suivent la condition de la mère. Mais alors où est le droit du forum, la quasi-loi, qu'allèguent les défenseurs du concubinat ? Il est certain que les ouailles de Césaire se permettaient toutes les libertés vis-à-vis des femmes esclaves. Mais, puisque Césaire cite les dispositions du droit pour montrer l'énormité du péché, tous ceux qui ne se trouvaient pas dans le cas avaient beau jeu à faire l'application du sermon à leurs voisins. Affectait-il de considérer les concubines libres comme assujetties à un mariage légitime pour l'Église ? Il eût fallu le dire clairement pour écarter les confusions. C'était probablement une forme très répandue d'union dans les classes inférieures. Mais Césaire s'attaque aux fils de famille et aux hommes de condition modeste qui veulent d'abord faire fortune et contracter ensuite un riche mariage. Les uns et les autres prennent, en attendant, une concubine qu'ils abandonneront par la suite [2].

1. *Cod. Theod.*, IV, 6 ; *Cod. Just.*, V, 27.

2. « Multi utrorum ante nuptias concubinas sibi assumere non erubescunt, quas post aliquot annos dimittant et sic postea legitimas uxores accipiant. Tractant enim apud se ut prius de multis calumniis et rapinis et iniusta et iniqua lucra conquirant, et postea contra rationem plus nobiles quam ipsi sunt uel ditiores uxores accipiant. » *App.*, 289, 4 ; col. 2292.

C'est bien là le concubinat légal que rompt un mariage subséquent. Personne ne croira que les femmes engagées dans ces unions étaient toutes des esclaves, surtout quand on voit, dans les mêmes sermons, Césaire reprocher leurs adultères aux hommes mariés, adultères commis avec des esclaves, avec des femmes mariées, avec des filles libres, *cum suis aut alienis ancillis, uel etiam uxoribus aut filiabus extraneis* [1]. Les enfants, nés de ces unions antérieures au mariage, avaient un état civil et une certaine part à l'héritage, contrairement aux affirmations du prédicateur [2].

Il y a donc une équivoque. Elle n'est due ni à l'ignorance d'un homme aussi averti du droit, ni à un défaut involontaire de précision en une matière où l'évêque appelle les choses par leur nom. Césaire veut à tout prix éliminer le mariage inférieur, l'*inaequale coniugium* des jurisconsultes romains. A la suite d'Augustin et de saint Léon, il avilit le nom de concubinat, en le réservant aux unions passagères formées avec des esclaves ; il lui rend l'infamie que lui avait fait perdre depuis longtemps le progrès des mœurs et de la législation ; il l'assimile au *stuprum*. Quant à l'institution elle-même, elle n'existe pas pour lui distincte du mariage. C'est ici que Césaire innove. Il n'admet plus d'autre législation matrimoniale que celle de l'Église. En dépit du droit et de la coutume, l'Église tenait jusque là le concubinat légal pour un mariage véritable [3]. Césaire va plus loin encore. Il supprime de sa

1. *App.*, 288, 2 ; col. 2289.

2. Augustin enlève déjà au mot *concubina* le sens honnête que lui avait donné la législation. Mais il n'affecte pas d'ignorer la chose : « Sufficiant uobis aut uxores aut nec uxores... : non licet uobis habere concubinas quas postea dimittatis ut ducatis uxores ; quanto magis damnatio uobis erit si habere uolueritis et concubinas et uxores. » *Serm. CCCXCII*, 2 ; *P. L.*, t. XXXIX, col. 1710. Il appelle ici *nec uxor* la concubine légale.

3. La conduite de l'Église vis-à-vis du concubinat n'a pas été encore étudiée d'une manière satisfaisante. Il y a de bons éléments dans

propre autorité l'existence même du concubinat. C'est un nouvel effort de l'Église pour s'assujettir le mariage.

L'institution du concubinat résista. Les canonistes du IXe et du Xe siècles seront encore obligés de s'en occuper [1].

En dehors de cette question particulière, Césaire adopte les définitions et les appréciations d'Augustin. Dans un

J. Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur* (Tubingue, 1888) ; mais l'exposé est confus parce que l'auteur mélange le concubinat légal, qui ne peut avoir lieu qu'avec une *ingenua*, et les unions avec des femmes esclaves. La lettre de Léon I à Rusticus de Narbonne (458 ou 459 ; *Epist.*, CLXVII, IV ; cf. VI ; ed. Ballerini, 1422 ; *P. L.*, t. LIV, col. 1204), sur laquelle M. Freisen argumente, p. 61 suiv., a justement pour but d'établir cette distinction. Saint Léon condamne seulement l'union avec une *ancilla* que l'on ne veut pas affranchir, c'est-à-dire une union qui n'est pas le concubinat légal ; mais il n'émet pas de doute sur la valeur ecclésiastique du concubinat avec une ingénue : « Aliud est uxor, aliud concubina ; sicut aliud ancilla, aliud libera : ancillam a toro abicere et uxorem certae ingenuitatis accipere, non duplicatio coniugii. » Il se fonde justement sur l'incapacité des enfants à hériter : « Non omnis mulier iuncta uiro uxor est uiri, quia nec omnis filius heres est patris. » C'est déjà la discipline du concile de Tolède (en 400 ; Mansi, t. III, 1001), canon XVII : « Is qui non habet uxorem et pro uxore concubinam habet a communione non repellatur : tamen ut unius mulieris aut uxoris aut concubinae sit coniunctione contentus. » C'est déjà la pensée qui dirige l'auteur des canons de saint Hippolyte (can. XVI, cité par Freisen, p. 59). Au fond, l'Église ne distingue pas entre le concubinat et le mariage, comme on le voit par les conséquences de ces unions pour les ordinations. Mais il faut noter que Léon I, comme plus tard Césaire, réserve le nom de concubine à la femme esclave. L'ancien droit germanique connaissait aussi une sorte de mariage non solennel, sans effets juridiques. Elle était d'ailleurs considérée comme un véritable mariage. M. Freisen se donne beaucoup de peine pour montrer que cette conception a déterminé l'attitude de l'Église. Il est certain qu'elle ne l'a pas gênée. Mais il y avait longtemps qu'elle se trouvait définie quand les coutumes germaniques ont pu exercer leur influence. — L'étude de M. Esmein, *Histoire du mariage dans le droit canonique*, t. II, p. 96, fondée sur le livre de M. Freisen, n'apporte rien d'essentiellement nouveau ; un texte de Césaire est cité comme renseignement sur la doctrine de saint Augustin.

1. Freisen, *l. c.*, p. 62 suiv.

sermon publié par dom Morin, il copie textuellement un commentaire sur le récit de la faute originelle où l'évêque d'Hippone qualifie de péché l'acte de la génération [1]. Ailleurs, parlant pour son compte, il l'appelle péché et luxure [2]. La doctrine augustinienne est devenue la doctrine orthodoxe. Un des modèles contemporains de Césaire, Fulgence de Ruspe, l'expose avec une clarté qui ne laisse rien à désirer [3].

1. « Quia senserunt pudendum, curauerunt tegendum. ...Quod texerunt, ibi senserunt. Ecce unde trahitur originale peccatum : ecce nemo nascitur sine peccato. Sic concipi *noluit* quem uirgo concepit. Soluit illud qui uenit sine illo. » *Rev. bén.*, t. XVI (1898), p. 245, l. 21. D'après Augustin, *Sermo CLI*, 5 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 817. Il faut lire *noluit* (*uoluit* ms.)ou admettre que *non* a été passé ; Aug. : *Ecce propter quod Dominus non sic concipi uoluit.*

2. A propos des époux qui cèdent au plaisir : « Quia fragilitas carnis compellit excedere modum peccati quod per luxuriam committitur, assiduis orationibus et largioribus elemosinis redimatur. » Dans la *Rev. ben.*, t. XVI (1899), p. 247. L'excès est celui de *qui, excepto desiderio filiorum, uxorem agnoscit.* Le péché est donc bien là mesure permise en deçà de cette restriction, *modus peccati.*

3. « Istam uero ceterorum hominum carnem per humanum certum est nasci concubitum, uiro seminante, femina uero concipiente atque pariente. Et quia dum sibi inuicem uir mulierque miscentur ut filios generent, sine libidine non est parentum concubitus. Ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus, ubi peccatum in paruulos non transmittit propagatio sed libido ; nec fecunditas naturae humanae facit homines cum peccato nasci, sed foeditas libidinis quam homines habent ex illius primi iustissima condemnatione peccati. » Fulgence, *De fide ad Petrum*, 16 ; *P. L.*, t. XL, col. 758. Ainsi l'acte du mariage n'est un plaisir que par suite du péché originel. — « De immunditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interueniente libidine seminatur. » Fulgence, *De ueritate praedestinationis et gratiae Dei*, I, iv. — Le Christ n'échappe au péché que par sa naissance virginale : « Haec (caro) tamen quam Deus Verbum ex Maria uirgine sibi unire dignatus est, sine peccato concepta, sine peccato nata est. » *De fide ad Petrum*, 15 ; *P. L.*, t. XL, col. 758. Le *De fide ad Petrum*, cru de saint Augustin, est pour le moyen âge la principale source de la tradition. — Cf. Ed. Westermarck, *Origine du mariage dans l'espèce humaine*, trad. H. de Varigny (Paris, 1895), p. 145 : « Le missionnaire Jellinghaus a trouvé cette idée (de l'impureté du mariage) dominante parmi les Munda Kols à

Mais Césaire est plus empressé à déduire les conséquences pratiques qu'à développer les théories. Là où saint Augustin a tout au plus insinué, il va formuler un certain nombre de prescriptions positives.

1° La bénédiction nuptiale ne sera pas donnée à ceux qui n'arrivent pas au mariage dans l'état de virginité. Dans un premier sermon, il se contente d'alléguer cette exclusion, qu'il attribue à la cité de Rome. Dans un second, il en fait une obligation morale [1]. A Rome, en effet, on ne donnait pas la bénédiction nuptiale lors des secondes noces et cet usage était assez répandu ailleurs [2]. Césaire étend l'exclusion au moins aux concubinaires. C'est qu'ils eussent dû, en effet, recevoir la pénitence, non pas le mariage [3]. Mais Césaire était gêné par sa législation pénitentielle. Il ne voulait pas permettre le mariage aux pénitents, quel que fût leur âge. Il était conduit à ne

Chota Nagpore. Il leur demande une fois : « Un chien peut-il pécher ? » Et la réponse fut : « S'il n'a pas péché, comment peut-il avoir des « petits ? »

1. « In tantum graue peccatum est ut in ciuitate romana qui uoluerit uxorem ducere, si se uirginem non esse cognoscit, ad accipiendam benedictionem nuptialem uenire penitus non praesumat. Etiam uidete quam durum sit ut cum illa quam optat ducere benedictionem non mereatur accipere. » *App.*, 288, 5 ; col. 2291. Cf. *App.*, 289, 5 ; col. 2293 : « Si non fuerit (uirgo), benedictionem accipere cum sponsa sua non merebitur, et impletur in eo quod scriptum est (*I Cor.*, vii, 29) : *Noluit benedictionem et elongabitur ab eo.* Iam uide si paenitentiae remedium non subuenerit, quid de illo erit uel qua sententia eum necesse erit in futuro iudicio subiacere qui iam in saeculo benedictionem cum sponsa sua non fuit dignus accipere. »

2. Friesen, p. 672. Sur l'idée défavorable attachée en général aux secondes noces, voy. Westermarck, *Origine du mariage*, p. 122 suiv.

3. C'est l'explication de Friesen, p. 131, qui a trouvé le second texte (*App.*, 289, 5), un peu arrangé, dans la collection canonique du ms. de Freisingen (Munich 6243, ixe s. ; cf. Maassen, *Quellen*, p. 476), ch. 10. Cette collection, une des plus anciennes, remonte au ve-vie s., d'après M. Maassen, c'est-à-dire au temps même de Césaire ; l'évêque d'Arles aurait pu y avoir mis la main.

pas admettre à la pénitence les jeunes gens [1]. Ceux-ci se mariaient, mais ne recevaient pas la bénédiction.

2° Les conjoints qui ont reçu la bénédiction nuptiale, par respect pour ce rit sacré, doivent garder la continence pendant la nuit suivante [2]. L'interdiction, portée à deux ou trois jours, *biduum uel triduum*, à l'imitation de l'abstinence de Tobie, figurera dans les collections canoniques [3].

Nous devons distinguer l'observance et les raisons qu'on en donne. Les raisons, souvenir de Tobie, respect du rit, ont la couleur du temps et du milieu. Mais elles ne font qu'habiller d'un costume chrétien une très ancienne pratique qui relève du folk lore. Chez les peuples dont nous qualifions de sauvage le genre de vie, cette abstinence est très fréquente. Elle a été signalée dans les régions les plus diverses, Brésil, Nouvelle-Guinée, Mexique, Australie, Caucase [4].

3° Les femmes sont exclues de l'église pendant trente jours après l'acte du mariage. Le bon Césaire regrette de ne pouvoir étendre l'exclusion aux hommes [5]. Il ne se

1. Concile d'Agde, canon xv.

2. « Sponsus et sponsa..., cum benedictionem acceperint, eadem nocte pro reuerentia ipsius benedictionis in uirginitate permaneant. » *Statuta eccl. antiqua*, xcix (13) ; *P. L.*, t. LVI, col. 889.

3. *Tobie*, vi, 18 ; voy. Freisen, *l. c.*, p. 851.

4. Westermarck, *Origine du mariage*, trad. H. de Varigny, p. 145. Je renvoie à cet ouvrage comme à un répertoire commode et accessible au lecteur français, mais sans prendre la responsabilité de l'approuver ou de le critiquer. L'aspect ethnographique de ces prescriptions de Césaire doit être mis en lumière, pour qu'on s'en forme un jugement. Il n'est pas dans ma tâche d'aller au delà de ces indications ; je laisse aux spécialistes la discussion des faits et le soin des théories. — « Chez les Berbères de l'Atlas marocain, la femme reste trois jours dans la maison du mari avant la consommation du mariage. » Haris, *Tafilelt*, p. 101 ; cité par Gaudefroy-Demombynes, *Les cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie* (Paris, 1901), p. 54, n. 1.

5. « Mulieres quando maritos accipiunt, per triginta dies intrare in ecclesiam non praesumant ; quod etiam similiter uiri obseruare deberent. » *App.*, 292, 5 ; col. 2299.

doute guère qu'il s'agit d'un tabou préhistorique et que la femme plus spécialement contracte l'impureté. « On considère la femme enceinte le plus souvent comme impure [1]. » L'impureté ne peut, en effet, avoir pour l'homme qu'un caractère passager, tandis qu'elle se prolonge pour la femme par la conception ; et, d'une manière générale, la femme est considérée comme impure [2].

L'interdiction de Césaire est tout de même étonnante. On ne trouve rien de semblable dans les documents chrétiens. Les textes canoniques que l'on rapporte à Théodore de Cantorbéry contiennent cette interdiction ; mais elle n'est en vigueur qu'une seule fois, après la bénédiction nuptiale [3]. Un autre document, nécessairement appa-

1. Westermarck, p. 456. — « Quant à l'origine de cette impureté sexuelle, on peut peut-être la rattacher au sentiment instinctif contre les rapports entre les membres de la même famille ou de la même maison. L'expérience tend, je crois, à prouver qu'il existe, entre ces deux sentiments, une association qui se montre de plusieurs manières. L'amour sexuel est entièrement banni de la vie domestique, et il est raisonnable de supposer que lorsqu'il apparaît en d'autres relations, une association d'idées attache une notion d'impureté au désir et une honte à la satisfaction de ce désir. » Id., *ib.*, p. 449.

2. Dans les canons mis sous le nom d'Hippolyte, la femme qui a mis au monde un garçon est exclue de l'église pendant vingt jours et, après ce délai, doit se tenir hors du lieu sacré (*extra locum sacrum*) pendant quarante jours. Ces chiffres sont doublés, si elle a eu le malheur d'avoir une fille (canons 17 et 18). Voy. plus loin, la citation du pénitentiel attribué à Bède, p. 474, note 2. D'après le pénitentiel de Théodore (III, XII, 30), *maritus non debet uxorem suam nudam uidere* ; cf. avec ce tabou, l'histoire de Gygès, celle de Psyché, etc.

3. *Pénitentiel* de Théodore, I, XIV, 1 : « In primo coniugio presbyter debet... benedicere ambos et postea abstineant se ab ecclesia XXX diebus, quibus peractis, paeniteant XL diebus et uacent orationi et postea communicent cum oblatione. » Textes parallèles dans les *Canones Gregorii*, 62, et les *Capitula Dacheriana*, 34. « Chez les Arabes du Sinaï, il est convenable que la jeune mariée reste au moins quinze jours après le mariage dans l'intérieur de sa tente et n'en sorte qu'à la tombée du jour. » Burckhardt, *Voyages en Arabie*, trad. Eyriès (Paris, 1855), t. III, p. 193 ; cité par Gaudefroy-Demombynes, *l. c.*, p. 75, n. 2.

renté à ces livres anglo-saxons, les réponses de Grégoire le Grand aux questions d'Augustin, le premier évêque de Cantorbéry, parle d'une exclusion répétée chaque fois, mais restreinte à un temps fort court. Il est assez curieux de voir que le pape a soupçonné le caractère en quelque sorte ethnographique de ces pratiques : « Quoique à ce sujet, les divers peuples aient divers sentiments et diverses observances, les Romains, dès les temps les plus anciens, ont eu coutume, après leur union avec leur femme légitime, et de chercher la purification de l'eau et de s'interdire par respect l'entrée de l'église pendant un peu de temps [1]. » Grégoire ne parle que des hommes : ce sont les termes de la question d'Augustin. Mais il insinue que la pureté des femmes doit être, à plus forte raison, encore plus surveillée [2]. La réponse de Grégoire a passé dans les compilations canoniques [3].

Il semble donc que, sur ce point, Césaire a introduit dans l'usage chrétien une pratique que les nécessités de la vie ont restreinte par la suite en deux manières différentes. Le contexte prouve qu'il s'agit bien d'une exclusion renouvelée chaque fois. L'interdiction est insérée dans une discussion sur la culpabilité du plaisir que l'on recherche dans l'accomplissement du devoir conjugal.

1. « Quamuis de hac re diuersae hominum nationes diuersa sentiant atque alia custodire uideantur, Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit post admixtionem propriae coniugis et lauacri purificationem quaerere et ab ingressu ecclesiae paululum reuerenter abstinere. » Gregorii I *Registrum*, XI, LVI a, 8 ; éd. Ewald, Hartmann et Mommsen (*Monumenta Germ. hist.*), p. 340, 25. Un peu plus haut, il dit que, dans l'ancienne loi, il était défendu d'entrer à l'église (*sic*) avant le coucher du soleil, *ante solis occasum ecclesiam non intrare* (cf. *Leu.*, XV, 16). Cette référence montre quelle étendue il assigne à *paululum*. L'obligation du bain, pour l'homme, souvent réduite à un simple lavement des mains, se trouve dans les pénitentiels (Théod., III, XII, 29).

2. « Quanto magis mulieres, etc. » *Ib.*, p. 341, 38.

3. Freisen, *l. c.*, p. 848.

Césaire pouvait édicter cette exclusion de l'église, parce qu'elle était solidaire d'autres prescriptions que nous allons voir. Dans son esprit, l'acte du mariage doit être tellement rare qu'il est possible d'imposer chaque fois cette espèce d'excommunication temporaire.

4° L'acte du mariage est une faute vénielle, quand il est accompli en vue du plaisir, non pas seulement pour assurer la génération des enfants. Césaire reprend simplement l'appréciation d'Augustin et quelques-uns de ses arguments [1]. Cette faute, comme toutes les fautes vénielles, met l'âme en danger si elle est renouvelée. Elle doit être effacée par les œuvres pies, spécialement par l'aumône et par le pardon des injures [2].

Il y avait sur ce point rencontre entre les idées dont Augustin et Césaire trouvaient l'expression dans la Bible et la tradition romaine. « Chez les Hébreux et les anciennes nations indo-européennes, le désir de la progéniture, surtout masculine, prenait racine, principalement, dans les croyances religieuses, étant le produit naturel de l'idée

1. « Sed dicis : Vxorem excepto desiderio filiorum agnoscere, peccatum non est. In tantum peccatum est ut propheta paenitens clamet (*Ps.* L, 7) : *In iniquitatibus conceptus sum et in delictis peperit me mater mea.* Et sic in ueteri testamento legimus, quando populus Iudaeorum accessurus erat ad montem Sinai, ex praecepto Domini dicebatur eis (*Ex.*, XIX, 15) : *Sanctificamini et estote parati in diem tertium et ne appropinquetis uxoribus uestris*... Sed dicis : Peccatum quidem est, sed tamen paruum est. Nec nos dicimus quia capitale peccatum est ; sed tamen si frequentius exerceatur et ieiuniis uel eleemosynis non redimatur, nimis immundam animam facit. » *App.*, 292, 5-6 ; cod. 2299. C'est dans cette discussion qu'est intercalée l'exclusion des femmes, *quando maritos accipiunt.*

2. « Si forte aliquoties, excepto filiorum desiderio, ad cognoscendam uxorem propriam (uides te) uinci, secundum uires tuas cottidianas eleemosynas adde ; quoniam scriptum est (*Eccli.*, III, 33) : *Sicut aqua exstinguit ignem, ita eleemosyna exstinguit peccatum.* Et illud quod contra omnia peccata magnum est et salubre medicamentum, omnibus qui in te peccauerint plenam indulgentiam tribue. » *App.*, 292, 4 ; coll. 2299.

que les esprits des morts sont heureux de l'hommage reçu de leur postérité mâle [1]. » Le désir devint une règle de droit et de morale, et le motif qui le supportait ayant disparu, on lui en substitua un nouveau, conforme aux croyances nouvelles.

5° La continence doit être observée aux époques de menstruation : ancienne interdiction, que tous les écrivains chrétiens appuient sur un texte d'Ézéchiel et que la discipline pénitentielle va bientôt tarifer [2].

6° Même interdiction quand la femme est enceinte. Ceux qui agissent autrement font pis que les animaux [3].

1. Westermarck, p. 365.

2. « Et quoties fluxum sanguinis mulieres patiuntur, similiter obseruandum est, propter illud quod ait propheta (Ezech., xviii, 6) : *Ad mulierem menstruatam non accesseris.* » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voy., parmi les écrivains antérieurs, Jérome, *In Ezech.*, VI, sur xviii, 6 (*P. L.*, t. XXV, col. 173 B) ; pour le droit canonique postérieur, Freisen, *l. c.*, p. 850 suiv. Cependant Grégoire le Grand se refuse à blâmer la femme qui communie à ce moment, encore moins à l'exclure de l'église, dans ses réponses à Augustin de Cantorbéry (*Registrum*, IX, lvi a, 8 ; éd. citée, p. 339, 11 suiv.). Cette disposition humaine est reproduite dans les *Exceptiones Decretorum Gratiani* (xiie s.), citées par Freisen, p. 852. Mais l'interdiction de l'acte conjugal est mentionnée par Grégoire comme une discipline constante ; *ib.*, p. 339, 9-10. C'est que le moment passait pour défavorable à la fécondation. Au contraire, précisément pour cette raison, les manichéens détournaient d'accomplir l'acte aussitôt après, dans le temps considéré comme le plus favorable, parce qu'ils condamnaient la génération et ne voulaient pas, disaient-ils, emprisonner une âme dans la chair : « Nonne uos estis qui nos solebatis monere ut, quantum fieri posset, obseruaremus tempus quo ad conceptum mulier post genitalium uiscerum purgationem apta esset eoque tempore a concubitu temperaremus ne carni anima implicaretur? Ex quo illud sequitur ut, non liberorum procreandorum causa, sed satiandae libidinis habere coniugem censeatis. » *De moribus manichaeorum*, II, xviii, 65 ; *P. L.*, t. XXXII, col. 1373. « Il y a beaucoup de raisons de croire... que la fécondation peut réussir à une époque quelconque, mais le plus souvent immédiatement après la menstruation, et le plus rarement pendant la période relativement stérile qui est la plus éloignée de ce processus. » P. Geddes. *L'évolution du sexe*, trad. H. de Varigny (Paris, 1892), p. 358.

3. « Si animalia sine intellectu non se contingunt nisi certo et legitimo tempore, quanto magis homines qui ad imaginem Dei facti sunt

Est-ce qu'on laboure et ensemence son champ toute l'année [1] ? Le précepte n'est pas nouveau non plus. Les canonistes, et Grégoire le Grand tout le premier, vont déterminer combien de temps après la parturition doit durer la séparation des époux [2].

Ces deux espèces d'abstinence ont pour racine des croyances universelles dans l'humanité primitive. « La monogamie exige de l'homme une continence périodique. Il doit se séparer de sa femme, non seulement quelques jours chaque mois, mais, chez beaucoup de peuples, aussi pendant sa grossesse... Cette suspension des droits du mari est d'ordinaire continuée pendant longtemps après que l'enfant est né... Très habituellement, dans l'état de

hoc obseruare deberent? Sed, quod peius est, sunt aliqui ita luxuriosi uel ebriosi qui aliquoties nec praegnantibus uxoribus parcunt. Et ideo, si se non emendauerint, ipsi uideant si non peiores animalibus iudicandi sunt. » *App.*, 292, 7; col. 2300. Cf. Augustin, *De bono coniug.*, vi, 5; *P. L.*, t. XL, col. 377 : « Sunt item uiri usque adeo incontinentes ut coniugibus nec grauidis parcant. » Même protestation dans un sermon publié par dom Morin, dans la *Rev. bénéd.*, XVI (1899), p. 247.

1. « Velim tamen scire, fr. car., ille qui uxore sua incontinenter utitur, si quoties eam luxuria uictus agnouerit toties suum agrum in uno anno arauerit uel seruerit, qualem messem colligere possit. Qui ergo se continere nolunt, si toties condaminam quamdam suam quam iam seminauerant, iterum arent et seminent, uideamus qualiter de eius fructu gaudebunt; quia, sicut optime nostis, nulla terra poterit dare legitimum fructum in qua frequenter in uno anno fuerit seminatum. Quod ergo non uult aliquis in agro suo, quare facit in corpore suo? » *App.*, 292, 3; col. 2298.

2. Lettre citée, p. 339, 3 et 7 : « Quoadusque qui gignitur ablactatur... Quae filios suos ex praua consuetudine aliis ad nutriendum tradunt, nisi purgationis tempus transierit. » Le pénitentiel attribué à Bède (III, 37) délimite « a conceptione manifestata usque post natam subolem, si filius est, xxx dies, si filia, xl »; Théodore, *Paen.*, II, 12, 3 : « Mulier tres menses debet se abstinere a uiro suo, quando concepit, ante partum et post tempore purgationis, hoc est xl diebus et noctibus, siue masculum, siue femina genuerit. » Voy. Freisen, *l. c.*, p. 851 suiv.

vie sauvage ou barbare, le mari ne cohabite avec sa femme que lorsque l'enfant est sevré [1]. »

7° Les catéchumènes, coupables de crimes, doivent garder la chasteté, d'abord avant le baptême ; puis après, pendant un temps considérable [2].

8° Les époux doivent encore observer la continence plusieurs jours avant de communier [3] ; le dimanche et les jours de fêtes [4] ; plusieurs jours avant les fêtes [5], surtout avant Noël [6] ; pendant tout le Carême jusqu'au terme de Pâques, c'est-à-dire jusqu'à la Pentecôte, soit pendant trois mois [7]. Ces interdictions restreignent singulièrement le *tempus amplectendi*. On les voit s'annoncer chez des auteurs plus anciens, comme saint Augustin [8]. Mais

1. Westermarck, p. 455.

2. « Quicumque se has culpas (vol, homicide, adultère, avortement) habere uident, obseruent ut castitatem et ante baptismum custodiant et post baptismum non paruo tempore se a uoluptate custodiant. » *App.*, 267, 3 ; col. 2242-2243.

3. « Qui bonus christianus est... ante dies plures quam communicet castitatem seruat. » *App.*, 292, 3 ; col. 2298. « Pendant trois nuits », dira le pénitentiel de Théodore, II, xii, 1 ; Freisen, p. 852.

4. « Ante omnia ut quoties dies dominicus aliae festiuitates ueniunt uxorem suam nullus agnoscat. » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voy. les tarifs des pénitentiels dans Freisen, p. 851 et 852.

5. « Semper superuenientibus festiuitatibus castitatem ante plures dies etiam cum propriis uxoribus custodiat caritas uestra. » *App.*, 242, 7 ; col. 2024.

6. « Quotiescumque aut dies Natalis Domini aut reliquae festiuitates adueniunt, sicut frequenter admonui (par ex. *App.*, 10, 5 ; col. 1760), ante plures dies, non solum ab infelici concubinarum consortio, sed a propriis uxoribus abstinete. » *App.*, 116, 3 ; col. 1976.

7. « Castitatem ante omnia per totam Quadragesimam et usque ad finem Paschae etiam cum propriis uxoribus custodite. » *App.*, 10, 5 ; col. 1760. De même : « Per totam Quadragesimam et usque ad finem Paschae. » 142, 7 ; col. 2024. Voy. Freisen, p. 852.

8. « A coniugali quoque concubitu hi dies postulant continentiam. » Au moment du Carême. Aug., *Sermo CCIX*, 3 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1047. De même *CCXX*, 9, col. 1052, où il ajoute : « Quanquam et per totum annum certis diebus hoc facere debeant, et quanto crebrius tanto utique melius. » Mais il ne veut pas abuser, car il remarque

Césaire est le premier qui en dresse la liste et suive un plan réfléchi.

On croyait d'ailleurs que les enfants conçus le dimanche ou dans un moment défavorable, naissaient contrefaits, lépreux, épileptiques ou démoniaques. Césaire n'en doute pas et accable sous sa science les malheureux *rustici* qui ne savent se contenir [1].

Ces abstinences ne sont ni nouvelles ni particulières au christianisme. Elles étaient prescrites dans un très grand nombre de cultes, Isis, Attis, et une foule d'autres ; quand païens ou chrétiens demandaient à la puissance supérieure un songe prophétique ; et dans une quantité d'actes religieux [2].

Mais quoique Césaire limite l'exercice du mariage, pas plus que son maître il ne le blâme. Il est bien forcé d'admettre avec lui que la femme qui enfante ne fait rien de mal [3]. Il condamne les manichéens qui répudient le mariage [4]. Il le faut bien.

dans le premier passage : « Non est hoc arduum atque difficile diebus paucis fidelibus coniugatis » ; et il se garde bien de fixer le nombre exact de jours.

1. « Qui uxorem suam in profluuiis positam agnouerit aut in die dominico aut in alia qualibet solemnitate adueniente se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi aut epileptici aut etiam forte daemoniaci nascentur. Denique quicumque leprosi sunt, non de sapientibus hominibus qui et in aliis diebus et in festiuitatibus castitatem custodiunt, sed de rusticis maxime qui se continere non sapiunt nasci solent. » *App.*, 292, 7 ; col. 2300. Voyez, dans Grégoire de Tours, *De uirtutibus sancti Martini*, II, xxiv, l'histoire de l'enfant-phénomène qui a été conçu le dimanche.

2. L. Deubner, *De Incubatione* (Lipsiae, 1900), p. 17 et les auteurs indiqués là.

3. « Quotiescumque uobis euangelica lectio recitata fuerit in qua dicit : *Vae praegnantibus et nutrientibus* (Mt., xxiv, 19), non hoc de mulieribus legitimos uiros habentibus credite. Quid enim mali fecit mulier quae de proprio marito concepit ? quare illi in die iudicii male erit quae hoc fecit quod Deus iussit ? » *App.*, 75, 3 ; col. 1891. Cette explication est insérée par Césaire dans un développement tiré d'Augustin, *En. in Ps. XXXIX*, 28 ; *P. L.*, t. XXXVI, col. 451.

4. *Statuta*, n. 1, § 11 ; plus haut, p. 169.

Cette poussée d'ascétisme n'est pas encore épuisée. Elle l'entraîne à condamner les mouvements involontaires de la nature. L'expiation qu'il exige montre qu'il les considère comme des fautes vénielles, mais des fautes graves parmi les vénielles [1]. Saint Augustin est plus intelligent [2]. Césaire prélude aux dispositions des pénitentiels qui perpétueront au sein du christianisme les survivances de l'état sauvage codifiées dans le *Pentateuque* [3].

On voit quelles conséquences Césaire a déduites du système de saint Augustin. On voit aussi quelle différence le temps, la culture et le caractère mettent entre les deux évêques. En résumant le *De bono coniugali*, j'ai pu me borner aux premières pages, parce que j'avais seulement en vue les rapports de Césaire et d'Augustin. La partie principale du traité est une théorie fort élevée du mariage : Césaire l'a négligée. Elle ne rentrait pas dans le cercle de ses préoccupations, bornées à la pratique. Saint Augustin s'était au contraire contenté de poser, pour la pratique, quelques principes généraux. C'est la manière large et souple dont les Pères traitent ordinairement la morale. Césaire est descendu dans le détail, a catalogué les cas, les a qualifiés. Il s'est montré non seulement casuiste, mais canoniste : pour être complet, il m'a fallu citer encore une fois les *Statuta* et, pour apprécier les prescriptions de Césaire, les comparer à celles

1. « Post pollutionem, quae nobis nolentibus fierit solet, nobis communicare non licet, nisi prius praecedat compunctio et eleemosyna et, si infirmitas non prohibet, etiam ieiunium. » *App.*, 292, 5 ; col. 2299. Fondé sur *Deut.*, XIII, 10.

2. « Aliquando ista concupiscentia sic insidiatur sanctis ut faciat dormientibus quod non potest uigilantibus. Vnde omnes acclamastis, nisi quia omnes agnouistis? Pudet hic immorari, sed non pigeat inde Deum precari. Conuersi ad Dominum, etc. » AUGUSTIN, fin du sermon CLI ; *P. L.*, XXXVIII, col. 819. « (Seminis emissio) neque et in somnis peccato fit. » *De bono coniug.*, XX, 23 ; *P. L.*, t. XL, col. 389.

3. Grégoire le Grand fait des distinctions qui sont d'un moraliste, *Registrum*, XI, LVI a, 9 ; t. II, p. 342, 4 suiv. Les pénitentiels ont subi

des livres pénitentiels. Placé entre les moralistes chrétiens de la grande époque et les juristes du haut moyen âge, il est plus près des seconds que des premiers. Tout annonce, dans ses sermons, le temps où la morale va devenir un code, où l'esprit de réglementation et de catalogue va étouffer l'observation intérieure et le travail de la conscience sur elle-même, où le canoniste opérera mécaniquement sur des âmes enrégimentées. Il ne faut donc pas s'étonner si les indications discrètes d'Augustin se précisent brutalement en passant dans les homélies de Césaire. Quand Augustin aborde des matières délicates, il s'arrête avant de dire tout : un mouvement de l'auditoire l'avertit qu'il est compris et il passe. Césaire parle avec la crudité d'un médecin à l'amphithéâtre [1] ; on peut se demander si cette crudité a son principe dans la naïveté d'une âme sans orages, dans l'endurcissement d'un casuiste très bien renseigné, ou dans la sévérité réprobatrice d'un ascète. Augustin sait que, dans les natures les plus sensuelles, aux satisfactions de l'instinct se mêlent toujours des sentiments qui les relèvent d'une grâce, tendresse, dévouement, reconnaissance. Césaire parle comme un de ces rustauds auxquels il fait allusion ; il a sur les choses de l'amour les idées d'un paysan qui n'en voit que la honte et le manque de profit. Sans le savoir, il recueille dans les préjugés populaires ce qui survit d'un état antérieur à la civilisation et à l'établis-

son influence et usent d'un tarif modéré : quinze psaumes (Mersebourg, 59; Cumméan, II, 20). Le plus sévère est Egbert, IX, 7 : « Qui in somnis non uoluntate pollutus est, surgat cantatque VII psalmos paenitentiales,... et in mane XXX psalmos cantet. » Toujours est-il qu'ils considèrent l'accident comme une faute. Bien entendu, ils mettent dans une autre catégorie les cas où la volonté peut avoir une part (probablement Bède, III, 36). Enfin ils imposent la pénitence dans le cas du prêtre de garde qui passe la nuit dans l'église (Théodore, I, viii, 8; Cumméan, II, 21 ; Egbert, IX, 11).

1. Comparer les textes cités page 477, notes 1 et 2.

sement d'une morale rationnelle. A ce qu'il dit et à ce qu'il omet, au détail dans lequel il se croit obligé d'entrer et à la rudesse qu'il y montre, on peut mesurer les progrès de la barbarie et le déclin de la culture antique.

Césaire a dressé la liste des péchés mortels comme celle des péchés véniels. Sur ce point, tous les auteurs chrétiens procèdent plus ou moins directement de saint Paul. Dans deux énumérations, Césaire le cite. Mais il ne le suit pas servilement. Les péchés désignés comme mortels sont le sacrilège, l'homicide, l'adultère, les spectacles cruels ou honteux, la haine, l'envie, le faux témoignage, le vol et la rapine, spécialement la vente à faux poids, l'orgueil, l'envie, l'avarice ; il faut ajouter la colère, si elle est prolongée, l'ivresse, si elle est habituelle [1]. La

1. « Omnes amatores mundi, superbi, auari, raptores, inuidi, ebriosi, et adulteria committentes, stateras dolosas et mensuras duplices habentes, odium in corde reseruantes, malum pro malo reddentes, spectacula uel cruenta uel furiosa uel turpia diligentes. » *App.*, 68, 3 ; 1876. Cf. 13, 5, col. 1767. « Quamuis apostolus capitalia plura commemorauerit, nos tamen, ne desperationem facere uideamur, breuiter dicimus quae sint illa : sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, inuidia, auaritia ; et, si longo tempore teneatur, iracundia ; et ebrietas, si assidua sit, in eorum numero computatur. » *Ib.*, 104, 2 ; col. 1946. Césaire ne veut pas pousser au désespoir, en laissant les fidèles dans l'incertitude ; c'est pourquoi il donne une énumération plus précise, quoique brève, après celle de l'apôtre. M. Arnold, p. 401, a compris à tort que *ne desperationem facere uideamur* tombait sur *breuiter* : ce n'est pas dans les habitudes de Césaire de dissimuler la vérité et de ménager l'auditeur. — Sur l'ivresse : « Ideo enim... tanta facilitate se inebriant homines, quia putant ebrietatem aut paruum aut nullum peccatum esse... Qui... crediderit ebrietatem paruum esse peccatum, si se non emendauerit et pro ipsa ebrietate paenitentiam non egerit, cum adulteris et homicidis aeterna illum sine remedio poena cruciabit, secundum illud, etc. (*I Cor.*, vi, 9-10)... Et hoc quidem non solum laicis, sed etiam clericis dicimus ; quia, quod peius est, multi sunt etiam maioris ordinis clerici qui, cum aliis sobrietatis bonum deberent iugiter praedicare, non solum hoc non faciunt, sed etiam et se et alios inebriare non erubescunt nec metuunt. » *App.*, 295, 4 ; col. 2308. Voy. tout le sermon et le précédent.

haine et l'envie figurent, avec la colère, dans la liste des péchés véniels : elles comportent donc aussi des degrés. Il n'y a pas d'atténuation au vol, à l'orgueil, à l'avarice.

On peut compléter ces indications générales par les détails de certaines admonitions. Le sacrilège a pour principales variétés les sortilèges, la consultation des devins, les usages diaboliques, toutes les superstitions, païennes et populaires [1]. Les boissons abortives rentrent à la fois dans le sacrilège et l'homicide ; car elles sont ordinairement accompagnées de pratiques magiques. Les femmes qui les prennent se rendent coupables d'homicides en nombre égal à celui des enfants qu'elles eussent pu avoir ; car elles n'ont pas le droit de détruire en elles la nature que Dieu a voulue féconde [2]. La luxure et le sacrilège

1. « Nullus sibi praecantatores adhibeat ; quia quicumque fecerit hoc malum, statim peribit baptismi sacramentum et continuo sacrilegus et paganus efficitur ; et nisi grandi eleemosyna, dura et prolixa paenitentia subuenerit, statim in aeternum peribit. » *App.*, 278, 1 ; col. 2269. — « Qui praedictis malis, id est caragis et diuinis, aruspicibus uel phylacteriis, et aliis quibuslibet auguriis crediderit, etsi ieiunet, etsi oret, etsi iugiter ad ecclesiam currat, etsi largas eleemosynas faciat, etsi corpusculum in omni afflictione suum cruciauerit, nihil ei proderit quamdiu illa sacrilegia non reliquerit ; quia impia illa sacrilegii obseruatio ista omnia bona obruit et euertit. Et qui cum his malis etiam aliqua opera bona exercere uoluerint, eis prodesse nihil possunt. » 278, 5 ; col. 2270-2271. — « Viri et feminae diabolicas culturas non colent. Auguria et in pueris diuinationes et ligaturas feminae, incantationes, potiones unde partum auortiuum faciunt (lacune)... non erubescit fornicationem perpetrare, postea homicidium. » *Homilia sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 51.

2. « Mulier autem, quaecumque fecerit hoc per quod iam non possit concipere, quantoscumque parere poterat, tantorum homicidiorum se ream esse cognoscat. » *App* 292, 2 ; col. 2298. — « Quae aut iam conceptos aut iam natos occidunt, uel certe unde non concipiant potiones sacrilegas recipiendo damnant in se naturam quam Deus uoluit esse fecundam. » Sermon publié par dom Morin, *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 202, lig. 70. — « Quod si adhuc infantulus qui possit occidi intra sinum materni corporis non inuenitur, non minus est quod ipsa intra hominem natura damnatur. » Autre sermon, *Ibid.*, p. 208, lig. 50.

sont réunis dans ces bals et ces sauteries que des misérables organisent jusque devant les basiliques des saints; dans ces chants impudiques où se distille le venin du diable. Car cette coutume des bals est une observance des cultes condamnés et les chansons sont pleines des paroles sacrilèges des païens [1]. Aux adultères, Césaire crie que ce qui est interdit aux femmes l'est aussi aux hommes [2]. Comment peuvent-ils exiger des femmes, de leurs fiancées, la virginité, si eux-mêmes ne sont pas purs? Cet argument *ad hominem* est emprunté à saint Augustin [3].

1. « Proximos uestros iugiter admonete... ne... in sanctis festiuitatibus choros ducendo, cantica luxuriosa et turpia proferendo de lingua sua... sibi uulnera uideantur infligere. Isti enim infelices et miseri homines qui balationes et saltationes ante ipsas basilicas sanctorum exercere nec metuunt nec erubescunt, etsi christiani ad ecclesiam uenerint, pagani de ecclesia reuertuntur : quia ista consuetudo balandi de paganorum obseruatione remansit. Et iam uidete qualis est ille christianus, qui ad ecclesiam uenit orare et, neglecta oratione, sacrilega uerba paganorum non erubescit ex ore proferre. » *App.*, 265, 4; col. 2239. — « Ille christianus qualis est qui uix aliquando ad ecclesiam non uenit, et, quando uenerit, non stat ut oret pro peccatis suis,... sed, si locum inuenerit, usque ad uomitum bibit et, postquam se inebriauerit, surgit uelut phreneticus et insanus balare diabolico more, saltare, uerba turpia et amatoria uel luxuriosa cantare?... Siue uiri, siue mulieres, qui talia opera faciunt,... nisi paenitentiam egerint, in aeternum peribunt. » *Ib.*, 266, 3; col. 2241. *Balare* et *balatio* (plutôt *ballare*, *ballatio*) étaient, au moins à l'origine, en rapport avec le culte de la Grande Mère et désignaient les danses effrénées des Galles; cf. *C. I. L.*, VII, 2265 : *Sodales ballatores Cybelae.*

2. « Quod feminis non licet, similiter et uiris non licuit unquam nec licere poterit. Sed infelix consuetudo intromissa est ut, si uxor inuenta fuerit cum seruo suo, puniatur; si autem uir cum multis ancillis in libidinis cloaca uolutetur, non solum non puniatur, uerum etiam a suis similibus collaudatur; et sibi inuicem loquentes, quis hoc amplius fecerit cum risu et cachinno stultissimo confitentur. » *App.* 288, 3; col. 2290. Cf. 289, 3, col. 2292.

3. « Quomodo nullus est qui sponsam uiolatam uelit accipere, sic nullus se debet ante nuptias adulterina commixtione corrumpere. » *App.*, 288, 5, col. 2290. Cf. Augustin, *Sermo CXXXII*, II, 2 : *P. L.*, t. XXXVIII, col. 735-736. Voy. Westermarck, *Origine du mariage*, p. 119 suiv.

Une question particulière était de décider si l'accumulation des péchés menus équivaut à un péché grave. Saint Augustin se l'était déjà posée. Il dit à plusieurs reprises que les péchés véniels sont un poids et que ce poids peut nous entraîner. Il les compare à une masse de sable ou à un fleuve [1]. Mais il semble vouloir surtout inciter à les expier. Si on les néglige, si on ne veut pas les voir, c'est alors que l'on commet une faute grave [2]. Césaire reprend les comparaisons. Il montre que l'accumulation des péchés véniels est un danger pour la persévérance. L'habitude du péché léger conduit au péché grave, soit par l'endurcissement, soit par le désespoir [3]. Mais il paraît aller plus loin. Tandis que saint Augustin dit ordinairement : *Minuta premunt*, il dit : *Minuta mergunt* [4]. Ce sont des taches ou des déchirures. Chacune est petite ;

1. *Sermones LVI*, IX, 12 ; *CCLXI*, XI, 10 ; *CCLXXVIII*, XII, 12 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 383, 1207, 1274. De même *In Epist. Ioann.* I, 6 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1982.

2. *Ib.*, *CCCLI*, III, 6 ; *P. L.*, t. XXXIX, col. 1541. *In Ioan.*, XII, 14 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1492 : « Minuta plura peccata, si neglegantur, occidunt. »

3. « Dum homines neglegentes in primis despiciunt peccata sua quia parua sunt, crescentibus minutis peccatis adducunt etiam crimina et cumulum faciunt et demergunt. » *App.*, 22, 2 ; col. 1787. — « Cum enim nullum diem possimus sine peccato transigere, quae ratio est ut, dum paulatim minuta peccata congerimus, de paruissimis guttis infinitos gurgites faciamus ? De multitudine peccatorum quae longo tempore congeritur desperatio generatur, secundum quod scriptum est (*Prou.*, XVIII, 3) : *Impius cum uenerit in profundum malorum contemnet.* » *App.*, 259, 1 ; col. 2224. Cf. 257, 2, col. 2220.

4. « Continuis orationibus et frequentibus ieiuniis et largioribus eleemosynis et praecipue per indulgentiam eorum qui in nos peccant assidue (minuta peccata) redimantur ; ne forte simul collecta cumulum faciant et demergant animam. Quicquid enim de istis peccatis a nobis redemptum non fuerit, illo igne purgandum est de quo dixit Apostolus, etc. (*I Cor.*, III, 13). » *App.* 104, 4 ; col. 1947. Augustin dit une fois (*CCLXI*, 10, col. 1207) : « Quomodo minora sunt, quae premunt, obruunt. » Mais il ajoute : « Plane cottidianum remedium dedit Deus. »

mais, réunies, elles souillent complètement la tunique spirituelle. De quel front peut-on, dans cet état s'approcher de l'eucharistie ? L'image de Dieu qui est dans l'âme est brisée ou souillée par ces atteintes [1]. « Non seulement les péchés graves, mais les péchés menus, s'ils sont trop nombreux, précipitent le pécheur dans l'abîme [2]. » En cette rencontre, nous retrouvons le même esprit de simplification. Saint Augustin analyse et distingue. Césaire voit les choses en gros et se range au parti le plus sûr.

Les péchés procèdent des vices du cœur. L'étude des vices et leur classement avaient été l'objet des réflexions des ascètes. Une doctrine avait été élaborée en Orient par la tradition de saint Nil et vulgarisée en Occident par Cassien. Tous les mouvements désordonnés de l'âme avaient été ramenés à huit chefs, les *octo uitia principalia* de la cinquième collation de Cassien : la cupidité, la gourmandise, la fornication, la colère, la tristesse, la paresse, la vaine gloire, la superbe [3]. Plus tard, Grégoire

1. « Noli despicere peccata tua quia parua sunt, sed time quia plura sunt. Nam et pluuiarum guttae minutae sunt; sed flumina implent et moles trahunt et arbores cum suis radicibus tollunt. Tu qui dicis quia paruum peccatum est, uelim scire quoties tale peccatum admittis, si tot paruulas plagas in corpore et tot maculas aut scissuras in uestibus tuis fieri uelis ?... Et cum nullus homo uelit cum tunica sordibus plena ad ecclesiam conuenire, nescio qua conscientia cum anima quae per luxuriam sit inquinata praesumit ad altare accedere, non timens illud quod apostolus dixit (*I Cor.*, XI, 27) : *Qui enim manducat corpus et sumit sanguinem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini*... Quia... in anima nostra facti sumus ad imaginem Dei, si in tabula aut lignea aut lapidea faceres imaginem tuam et aliquis impudens homo uellet illam imaginem aut lapidibus frangere aut aliquibus sordibus inquinare, uelim scire si contra eum non moueretur animus tuus. » *App.*, 292, 6 ; col. 2299-2300.

2. « Non solum maiora, sed etiam minuta, si nimium plura sunt, mergunt. » *App.*, 104, 1 ; col. 1946.

3. Voy. O. Zoeckler, *Askese und Mönchtum*, 2e édition (Francfort, 1897), p. 252. — Cf. aussi les *Institutions* de Cassien, V-XII.

le Grand fit triompher la doctrine des sept péchés capitaux. Mais au temps de Césaire, on tenait pour huit. Il fait allusion à ce nombre dans l'*Homilia sacra* publiée par Elmenhorst [1]. C'est pour lui l'occasion de donner une liste des péchés, assez différente de celles que nous connaissons, où les péchés ne sont pas distingués d'après leur gravité et qui est une combinaison libre des énumérations de saint Paul. La théorie n'est donc qu'un moyen de revenir aussitôt aux cas concrets et pratiques. Elle est, en effet, un élément étranger aux préoccupations de Césaire. Partout ailleurs, il oppose symétriquement les vertus aux vices, les péchés aux actes méritoires, dans de longues antithèses qui n'ont rien de fixe ni de limité.

Le péché mortel a pour conséquence de rendre complètement stérile toute œuvre bonne [2]. Du moment que l'on admettait que les infidèles ne pouvaient faire œuvre bonne, puisque leur libre arbitre était vicié par le péché originel, il était assez logique d'étendre cette incapacité aux pécheurs qui s'étaient remis volontairement sous le joug du démon.

La doctrine des fins dernières est, dans Césaire, sous la dépendance étroite de la théorie du péché : trait caractéristique du prédicateur populaire et pratique. Quand les vers commencent à dévorer la chair dans le tombeau, les anges présentent à Dieu dans le ciel l'âme du défunt [3].

1. « Haec sunt opera diaboli quibus renunciauimus : cupiditas, gula, fornicatio, ira, tristitia, pigritia, uana gloria, superbia. Haec sunt octo uitia principalia et ex ipsis oriuntur ista : furtum, falsum testimonium, periurium, rapacitas, saturitas, ebrietas, stultiloquium, id est uerba luxuriosa et inhonesta et cantationes uanae et luxuriosae, homicidium, opprobrium, hoc est iniuria, inuidia, odium, murmuratio, detractio, contentiones. » *Homilia sacra*, éd. Elmenhorst, p. 48-49.

2. « Qui cum his malis [les péchés d'idolâtrie et de superstition] etiam aliqua opera bona exercere uoluerint, eis prodesse nihil possunt. » *App.*, 278, 5 ; col. 2271. De même, 255, col. 2217.

3. « Quando caro... uermibus coeperit deuorari in sepulcro, anima Deo ab angelis praesentatur in caelo, et ibi iam, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proicitur. » *App.*, 301, 5 ; col. 2323.

Alors, toute sa vie se déroulera devant lui ; les témoignages qui se lèveront seront ceux de l'âme elle-même et, devant toute la cour céleste, elle sera confondue par ses œuvres [1]. Le sort de l'âme dépendra de la nature de ses fautes. Si elles sont graves, elle sera plongée dans les ténèbres du Tartare où elle les expiera éternellement [2]. Aucune situation ne préservera de la sentence redoutable : dans l'enfer iront des nonnes et des veuves, pour leur humeur irascible, des moines, pour leur cupidité et leur orgueil, des clercs mauvais et même beaucoup d'évêques ; la société ne sera pas seulement composée de laïcs [3]. Si les fautes qui restent à la charge du défunt sont légères, il ira dans le purgatoire.

La doctrine du purgatoire a un relief particulier dans les sermons de Césaire. Il la trouvait toute formée dans saint Augustin. Mais, suivant son ordinaire, il l'a précisée. Le purgatoire est un lieu de passage où le patient subit le supplice du feu. Ce feu est plus terrible que tout ce qu'on peut souffrir ou imaginer en fait de supplices ici bas. Il est donc très redoutable [4]. Le purgatoire est

1. *App.*, 110, 2 ; col. 1963.

2. Voy. les tableaux des sermons *App.*, 249, 5, col. 2208 ; 252, 2, col. 2211. Césaire a pu les emprunter.

3. « Inter illos qui ad sinistram mittendi sunt, non solum laici erunt ; sed et multi episcopi, quod peius est (même locution, 104, 1 ; col. 1946 ; etc.), clerici mali, uel monachi cupidi uel superbi, simul et sanctimoniales et uiduae iracundae [superbae uel cupidae] ; et si eis fructuosa paenitentia non subuenerit, audituri sunt illam metuendam et irreuocabilem uocem : *Discedite*, etc. » *App.*, 77, 4 (addition de Césaire) ; col. 1826.

4. « Ille purgatorius ignis durior erit quam quicquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari aut uideri aut sentiri... Qui modo nec unum digitum suum in ignem uult mittere, timeat necesse est uel tunc paruo tempore cum anima et toto corpore cruciari. » *App.*, 104, 5 ; col. 1948 (cf. 252, 3, col. 2212). Les Bénédictins remarquent dans ce passage le mot *purgatorius*, qui donnera le nom du lieu d'expiation. C'est une expression prise d'Augustin, *Enchiridion*, XVIII, 69

destiné à l'expiation des fautes légères : les fautes graves conduiront à l'enfer [1].

Comment éviter ces supplices? Si l'on n'est coupable que de fautes légères, en pratiquant les bonnes œuvres, surtout l'aumône, le jeûne, le pardon des injures ; en acceptant aussi avec résignation les épreuves que Dieu envoie, la mort des proches, la perte des biens, et surtout cette perte définitive des biens terrestres qu'apporte la mort [2] ; si l'on est coupable de fautes graves, en faisant une longue et dure pénitence et en y ajoutant d'abondantes aumônes [3]. Si on reste dans son péché jusqu'à la

(p. 44, 1 éd. Scheel). La doctrine vient de Clément d'Alexandrie, d'Origène et de Grégoire de Nysse, par saint Ambroise. Cf. Aug., *En. in Ps. XXXVII*, 3 ; *P. L.*, t. XXXVI, col. 397 : « Grauior erit ille ignis quam quicquid potest homo pati in hac uita. »

1. « Illo enim transitorio igne, de quo dixit Apostolus (*I Cor.*, III, 15)..., non capitalia sed minuta peccata purgantur. » *App.*, 104, 1 ; col. 1946. — « Quicumque enim aliqua de istis peccatis in se dominari cognouerit, nisi digne se emendauerit, et, si habuerit spatium, longo tempore paenitentiam egerit, et largas eleemosynas erogauerit, et a peccatis ipsis abstinuerit : illo transitorio igne de quo ait Apostolus purgari non poterit, sed aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciabit. » *App.*, 104, 2 ; col. 1946. Après l'énumération des *peccata capitalia*.

2. « Aut enim, dum in hoc mundo uiuimus, ipsi nos per paenitentiam fatigamus : aut certe, uolente aut permittente Deo, multis tribulationibus pro istis peccatis (minutis) affligimur, et, si Deo gratias agimus, liberamur. » *App.*, 104, 4 ; col. 1947.

3. « Illi qui aut homicidium aut sacrilegium aut adulterium uel reliqua his similia commiserunt..., si eis digna paenitentia non subuenerit, non per purgatorium ignem transire merebuntur ad uitam, sed aeterno incendio praecipitabuntur ad mortem. » *Ib.*, 8 ; col. 1949. — « Omnis homo qui post baptismum mortalia crimina commisit, de quibus supra memorauimus, si paenitentiam ueram non egerit et eleemosynas iustas non fecerit, nunquam intrabit in regnum Dei nec possidebit gloriam aeternam, sed cum diabolo descendet in infernum. » *Homilia sacra*, p. 53-54. — « Quicumque habens uxorem adulteria commiserit, nisi paenitentia prolixa et uberes eleemosynae subuenerint et a peccato ipso cessauerit, et si, quomodo solet fieri, subito mortuus fuerit, in aeternum peribit nec illi nomen christianum proderit. » *App.*, 288, 4 ; col. 2290. — « Quicumque ebriosus paeniten-

fin, on est sûr d'avoir pour compagnon éternel le diable dont on a été l'imitateur [1].

Ainsi, d'un bout à l'autre, la théorie de Césaire forme une construction parfaitement ordonnée. Il y a deux espèces de péchés, graves et légers. Les péchés graves conduisent à l'enfer ; les péchés légers, au purgatoire. On expie sur cette terre les péchés graves par la pénitence ; les péchés légers, par les bonnes œuvres et la patience chrétienne. Nous avons comme une façade parfaitement symétrique. En arrière, des ailes rejoignent l'édifice du péché originel. On passe directement de la faute d'Adam à la souillure qui fait « l'immondice du mariage », comme dit Fulgence. L'inaptitude des infidèles au mérite conduit à la stérilité des œuvres chez les pécheurs. Les matériaux existaient dans les œuvres de saint Augustin. Mais l'esprit méthodique et régulateur de Césaire a su les isoler, leur donner une forme arrêtée et les appareiller. Il prélude aux règlements pénitentiels que sa prédication précède de peu d'années. On pourrait l'appeler le premier homme du moyen âge.

Paris.

PAUL LEJAY.

tiam pro ipsa ebrietate non egerit, sed usque ad mortem suam in ipsa ebrietate permanserit, in aeternum profecto peribit ; quia non mentitur Spiritus sanctus per apostolum dicens (*I Cor.*, VI, 10) : *Neque ebriosi regnum Dei possidebunt.* » *App.*, 294, 6 ; col. 2305-2306. De même, 295, 4 ; col. 2308.

1. « Si usque ad exitum uitae suae in superbia uoluerit perdurare, necesse habet cum diabolo, cuius imitator est, inferni supplicia sustinere. » *App.*, 296, 4, col. 2311 ; cf. *ib.*, 7, 2313.

RUTILIUS NAMATIANUS
CONTRE SAINT AUGUSTIN

Rien de plus commun, chez les Latins, que les *Itinéraires*, en vers ou en prose : récits où la description de la route sert de prétexte à des réflexions morales ou à de brillants tableaux. On se rappelle la satire d'Horace qui raconte son voyage de Rome à Brindes ; Lucilius et César lui servaient de modèle ; Varron de l'Aude, Hygin, Perse, Lactance, Aquilius Severus, Ausone, et, sans doute, d'autres encore, se sont exercés dans le même genre [1]. Rutilius Namatianus a fait tout de même : une excellente étude [2] nous le rappelle à propos. On voudrait ici la compléter sur un point, et montrer dans l'œuvre du « dernier poète païen » une riposte discrète aux trois premiers livres de la *Cité de Dieu*.

C'est en fort jolis vers que l'ancien préfet de la ville conte son retour à Toulouse, — qui fut sans doute sa patrie. — Au début, longue apostrophe à Rome : le style en est très soigné ; et pourtant, on sent vibrer la passion dans ces vers. « Fière de ton passé, aie confiance en l'avenir », semble dire le poète à cette « reine du monde » jadis toujours victorieuse ; reste fidèle aux traditions qui t'ont donné l'empire ! Puis, commence le récit du voyage, tableaux charmants interrompus quelquefois par de vio-

1. Vessereau, p. 324 sq.
2. *Cl. Rutilius Namatianus*, édition critique, accompagnée d'une traduction française et d'un index, et suivie d'une étude historique et littéraire sur l'œuvre et l'auteur [Paris, Fontemoing, 1904, xxii-443 pages], par J. Vessereau.

lentes attaques dirigées contre les Juifs et contre les moines. Et le poème s'arrête tout d'un coup, soit que la suite et la fin en aient été perdues, soit que Namatianus, à la hauteur de Pise, ait abandonné la voie de mer, et renoncé à finir son livre.

L'apostrophe à Rome, toute vibrante d'orgueil et de tendresse passionnée [1], retient d'abord l'attention. L'auteur écrit en 416 [2], six années après la victoire d'Alaric. On

1. Oramus veniam lacrimis et laude litamus,
In quantum fletus currere verba sinit.
Exaudi, regina tui pulcherrima mundi,
Inter sidereos Roma recepta polos.
Exaudi, genitrix hominum genitrixque deorum
Non procul a caelo per tua templa sumus.
Te canimus, semperque sinent dum fata canemus.
. . . . . .
Fecisti patriam diversis gentibus unam;
Profuit injustis te dominante capi.
Dumque offers victis proprii consortia juris,
Urbem fecisti quod prius orbis erat.
Auctores generis Venerem Martemque fatemur
Aeneadum matrem Romulidumque patrem.
Mitigat armatas victrix clementia vires;
Convenit in mores nomen utrumque tuos.
. . . . . .
Nec tibi nascenti plures animaeque manusque
Sed plus consīlii judiciique fuit.
Justis bellorum causis * nec pace superba
Nobilis ad summas gloria venit opes.
Quod regnas minus est quam quod regnare mereris.
. . . . . .
Erige crinales lauros, seniumque sacrati
Verticis in virides, Roma, recinge cómas.
. . . . . .
Ergo age, sacrilegae tandem cadat hostia gentis
Submittant trepidi perfida colla Getae.

2. Cette date offre des difficultés ; on peut aussi penser à 417 et 418. Avec Vessereau je penche pour 416.

* Contra, cf. Augustin, *Civ. Dei*, III. 14 [Hoffmann, p. 126]. Certains passages de la tirade doivent avoir été modelés sur quelque déclamation.

sait l'impression partout produite par la chute de la ville, et comment les païens expliquèrent par l'apostasie nationale la ruine nationale : Augustin, Orose, Salvien, toute la littérature chrétienne de ce temps témoigne des polémiques qui s'élevèrent alors, et combien l'objection païenne occupa la pensée des Romains chrétiens. N'y a-t-il pas rapport entre ces polémiques et les beaux vers de Namatianus ? La conclusion de saint Augustin n'est-elle pas : « Vos dieux ne vous ont servi de rien ; abandonnez-les ! »

Réserve faite des vers fameux qui attaquent les moines, pas un mot sur le christianisme : le poète n'en parle pas plus que s'il n'existait pas. Pouvait-il l'ignorer ? la route même qu'il suivait pour aller à Porto ne lui faisait-elle pas voir un des cimetières les plus fameux de l'église romaine ? Elle passait devant le cimetière de Pontien, qui semble avoir eu, à ce moment même, la vogue parmi les chrétiens : c'est là que se font enterrer le pape Anastase († 401) et le pape Innocent († 417) [1]. Un ancien préfet de la ville pouvait-il l'ignorer ? — Tout à côté, le cimetière de Saint-Félix ; plus loin le petit cimetière de Generosa, près du bois sacré des Arvales ; plus loin Porto même. Namatianus a vu tout cela : pourtant jamais un mot, jamais une allusion ne nous le laissent deviner. Qui sait, au contraire, si la mention qu'il fait de Cincinnatus (vers 556) n'est pas en rapport avec les *prata Quinctia*, de Cincinnatus, qu'on voyait au delà de la *porta Navalis* [2]. Il semble que le silence de Namatianus soit voulu.

J'ouvre les trois premiers livres de la *Cité de Dieu*, parus ensemble, peut-être, en 414 [3], antérieurs, dans tous les cas, à l'année 415 : c'est en 415 que saint Augustin travaille aux livres IV et V [4]. Namatianus pouvait les connaître.

1. *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, I, 218 et 222.
2. Tite Live, III, 26.
3. Tillemont, XIII, 609.
4. *Epist.*, 102.

Voici quels points de contact j'ai notés entre les deux écrits. Tandis que saint Augustin rappelle toutes les défaites de Rome (livre III), Namatianus montre qu'elle n'est tombée que pour monter plus haut (vv. 129-133) :

Quae mergi nequeunt, nisu majore resurgunt,
  Exiliuntque imis altius acta vadis.
Utque novas vires fax inclinata resumit,
  Clarior ex humili sorte superna petis.

Saint Augustin, après une longue revue de l'histoire légendaire de Rome, insiste sur les malheurs qui l'ont atteinte après l'expulsion des rois. Où donc étaient vos dieux [1], et que faisaient-ils, quand le consul Valerius était massacré en défendant le Capitole, quand les Gaulois prenaient et pillaient la ville, quand les Samnites regardaient passer sous les Fourches Caudines les deux consuls avec leur armée, quand Pyrrhus écrasait les légions, quand Carthage faisait trembler Rome ? — N'est-ce pas à ce passage que répond Namatianus, lorsqu'il écrit (v. 121-128) :

Adversis solemne tuis sperare secunda :
  Exemplo caeli ditia damna subis.
Astrorum flammae renovant occasibus ortus ;
  Lunam finiri cernis, ut incipiat.
Victoris Brenni non distulit Allia poenam;
  Samnis servitio foedera saeva luit.
Post multas Pyrrhum claves superata fugasti :
  Flevit successus Hannibal ipse suos.

D'autre part, à la fin du livre V, saint Augustin nous raconte que les païens lurent avidement ses trois premiers livres, que certains écrivirent afin de les réfuter, mais qu'aucun n'osa publier : chacun attendait qu'on pût

1. III, 17-19 ; éd. Hoffmann (*Corpus* de Vienne, 40), p. 135-144 : « Ubi ergo erant illi di,... ? Ubi erant, quando... ? Ubi erant quando... ? Ubi erant, quando... ? »

le faire sans péril. *Quorum tres priores* (*libros*) *cum edidissem et in multorum manibus esse coepissent, audivi quosdam nescio quam adversus eos responsionem scribendo praeparare. Deinde ad me perlatum est, quod iam scripserint, sed tempus quaerant, quo sine periculo possint edere... Ad licentiam maledicendi tempus expectant* [1]. Qui sait si Namatianus n'est pas du nombre de ces païens qui ont lu la *Cité de Dieu*, et qui n'osent pas la réfuter ouvertement ? Qui sait s'il n'a pas voulu, dans les vers que nous lisons, y répondre indirectement mais effectivement ?

Au lendemain de la catastrophe de 394 et de la fin tragique de Virius Nicomachus Flavianus, le parti païen était brisé ; mais il n'abdiquait pas tout espoir. La mort de Théodose, la jeunesse et l'inexpérience d'Honorius lui permettaient de bien augurer de l'avenir ; les enfants de Nicomachus et de Symmaque étaient prêts à en prendre la direction. Les deux familles s'alliaient par des mariages, entretenaient pieusement le culte des grands ancêtres ; en attendant des temps meilleurs, Nicomachus Flavianus et Nicomachus Dexter revoyaient le texte de Tite Live, et, en 431, obtenaient l'autorisation d'élever un monument en l'honneur de Virius. Le fils de Symmaque devenait proconsul en 415, et, en 418, préfet urbain. Saura-t-on jamais quel rôle ils jouèrent dans l'histoire obscure de Stilicon et d'Alaric et d'Olympe ?... *Ad licentiam male dicendi tempus* (*expectabant*) : je songe au mot de saint Augustin, — qui connaissait et estimait Olympe. — Et j'imagine que Namatianus, bien qu'ennemi de Stilicon, partageait leurs haines et vivait de leurs espérances.

Bordeaux.

ALBERT DUFOURCQ.

1. V. 26 ; éd. HOFFMANN, p. 265-266.

ANCIENNE PHILOLOGIE CHRÉTIENNE

OUVRAGES GÉNÉRAUX ET OUVRAGES D'ENSEMBLE

VIII. Le milieu du christianisme. — 1. Le cadre des origines chrétiennes est donné par l'histoire de la décadence du monde antique. C'est l'objet du livre de M. Otto Seeck, *Geschichte des Unterganges der antiken Welt* (Berlin, Siemenroth et Troeschel, 1901-1902 ; Zweiter Band, 619 pp. in-8 ; prix : 6 Mk.).

Cet ouvrage ne raconte pas chronologiquement la transformation et la décadence de l'Empire comme l'avait fait autrefois Gibbon. Ce n'est pas non plus une étude psychologique semblable à *La fin du monde antique* de M. Boissier. M. S. prend chacune des grandes catégories de l'Empire et la décrit.

Dans le second volume, il en traite deux : l'administration de l'Empire, la Religion et la moralité. Il passe ainsi en revue l'empereur et ses officiers, la cour et les provinces, l'Empire et les cités, l'administration des cités, la monnaie et les tributs, les nouveaux impôts, l'hérédité des situations. On trouvera dans ce dernier chapitre, l'étude la plus récente sur l'hérédité du décurionat, qui pesa si lourdement sur les *curiales* depuis le IIe siècle de notre ère.

L'autre livre comprend trois chapitres : l'animisme, la croyance à la divinité du soleil, la religion d'Homère. La raison de ces sujets rentre dans l'idée que M. S. se fait de la décadence. Pour lui, le trait caractéristique de la foi religieuse à la fin de l'Empire, c'est un retour aux origines lointaines, de même que dans l'évolution générale de l'Empire il voit une régression. Il y a beaucoup de vrai dans cette conception. Des bas fonds populaires, « les idées de sauvages » remontent à la surface, quand en haut la direction manque ou est faussée. Cependant il faudrait faire une part large aux influences orientales. Cette observation corrige plutôt qu'elle ne détruit la thèse de M. S. L'Orient avait conservé et perfectionné la barbarie, et cette barbarie, quoique savante, a été accueillie et reconnue par l'Occident gréco-latin. Je ne crois pas que M. S. ait mentionné les mystères : le mot manque à l'index, comme le nom de Mithra. Il ne parle d'Isis qu'en passant. Hypsistos et tout ce qu'a pu apporter de superstitions en Occident le prosélytisme juif est passé sous silence. Je ne me souviens pas non plus avoir lu quelque chose sur l'astrologie.

Malgré ces graves lacunes, le livre de M. Seeck sera lu avec fruit. Il y a joint un apparat de notes savantes, dont plusieurs sont de véri-

tables dissertations. La plus longue (pp. 573-595) est destinée à prouver une vieille thèse, que les dieux helléniques sont des formes d'une même conception divine, le dieu-soleil. Les théories de M. Seeck sur les religions antiques ne sont pas toutes exactes et quelques-unes ont été à bon droit, vivement contestées. Mais on retrouve ailleurs la science d'un des hommes qui connaissent le mieux le détail et les personnalités de l'Empire romain. Lire p. 80 ce qu'il dit du rôle du *Comes* impérial dans les conciles.

2. Le chanoine Charles Bigg, professeur « royal » d'histoire ecclésiastique à l'Université d'Oxford, a donné au semestre de la Saint-Michel, en 1904, quatre conférences qu'il publie aujourd'hui avec des notes : *The Church's task under the Roman empire*, four lectures, with preface, notes and an excursus ; Oxford, at the Clarendon Press, 1905 ; xvi-136 pp. in-8°. Prix : 5 sh. Ces conférences traitent de trois sujets : l'éducation (et l'instruction), la religion, les conditions morales et sociales au temps de l'Empire romain, spécialement avant la paix de l'Église. M. B. suit un ordre identique dans ces trois parties : il expose la situation qu'a trouvée l'Église et la manière dont elle l'a transformée. Ces conférences, destinées à un public instruit, reposent sur une étude solide des travaux les plus récents, comme on peut en juger par les notes. M. B. connaît d'ailleurs les textes directement. Le parti qu'il sait tirer de Lucrèce, de Pétrone, de Tacite, de Maxime de Tyr, des œuvres morales de Plutarque, des inscriptions et des papyrus d'Oxyrhynque, prouve qu'il est un excellent « scholar ». La dernière conférence surtout contient un grand nombre de remarques tirées directement des auteurs et du tome VI du *Corpus*. Elle est complétée par un appendice sur les rapports de la curie avec le christianisme. Ce livre, dont la lecture doit être recommandée aux débutants, ne saurait non plus être négligé par les spécialistes.

3. Outre le cadre en quelque sorte extérieur dans lequel le christianisme a grandi, il faut étudier le milieu de croyances, d'idées et de sentiments où il a dû se faire place, tour à tour favorisé et gêné par ce milieu, lui empruntant des aliments, comme une plante à l'air et au sol, ou subissant dans sa croissance les influences et les accidents déterminés par l'ambiance.

En première ligne, on doit placer comme source indirecte de l'histoire des idées chrétiennes, l'histoire de la philosophie ancienne. C'est pourquoi nous mentionnerons ici le livre, d'ailleurs si remarquable, de M. Théodore Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce, Histoire de la philosophie antique*; ouvrage traduit de la deuxième édition allemande par Aug. Reymond et précédé d'une préface de M. Alfred Croiset (Paris, Alcan, 1904; xvi-545 pp. in-8; prix : 10 fr.).

Ce livre du savant viennois peut être considéré comme l'œuvre de toute une vie de philologue. M. Gomperz n'est pas, en effet, un philosophe, si l'on entend par là un penseur qui s'est construit un système et en cherche la justification dans l'histoire. C'est peut-être la première

fois que l'histoire de la philosophie antique est abordée dans un esprit exclusivement historique. Et comme M. G. connaît aussi bien Euripide et Thucydide que les fragments des Éléates, il a pu écrire vraiment l'histoire de la pensée grecque. Cette largeur d'horizon est admirablement décrite dans la préface de M. Alfred Croiset.

Le volume que nous avons reçu porte un sous-titre qui en indique le sujet : introduction ; les philosophes-naturalistes de l'Ionie ; Orphiques et Pythagoriciens ; l'école d'Élée ; Anaxagore ; Empédocle ; les historiens ; les médecins ; les atomistes ; début de la science de l'esprit ; les sophistes ; essor de la science historique : ce dernier chapitre traite de Thucydide sur lequel se ferme le livre.

On voudrait s'arrêter et insister sur le talent d'écrivain et de penseur qui nous est ici révélé. M. G. sait évoquer les figures si anciennes des philosophes et rendre à la vie leur front que le temps a recouvert de mousse. Je risque une citation, la première page du chapitre sur Xénophane. Ce n'est pas tous les ans que j'ai à parler d'un livre de cette valeur.

« Les voyageurs qui, vers l'an 500, parcouraient les provinces de la Grèce, rencontraient parfois un vieux ménestrel qui marchait d'un pas alerte, suivi d'un esclave qui lui portait sa guitare et son modeste bagage. Aux marchés, sur les places publiques, des foules serrées l'entouraient. Aux badauds, il offrait des marchandises variées : histoires héroïques ou de fondations des villes, les unes de sa composition, les autres de facture étrangère ; mais pour les clients attitrés, il tirait des compartiments secrets de sa mémoire des pièces choisies dont il savait habilement insinuer le captieux contenu dans les esprits récalcitrants. Ce pauvre rhapsode, qui, dans un bon morceau, voyait la meilleure récompense que puisse espérer un artiste, était le novateur le plus hardi et le plus influent de son époque. Le métier qu'il pratiquait lui procurait une bien maigre pitance, mais il le mettait à l'abri des dangers qui menaçaient son activité de missionnaire religieux et philosophique. Au moment où nous le rencontrons nous-mêmes, sa figure est entourée de mèches blanches. Dans sa verte jeunesse, il a combattu l'ennemi national ; mais quand la victoire s'est déclarée pour les drapeaux du conquérant, quand l'Ionie est devenue province perse (545), jeune homme de vingt-cinq ans, il s'est joint aux plus valeureux de ses concitoyens, les Phocéens, et il a trouvé dans le lointain Occident, dans l'italique Élée, une nouvelle patrie. Sur l'emplacement de cette ville ne s'élève plus aujourd'hui qu'une tour solitaire, au bord d'une baie qui s'enfonce profondément dans les terres et à l'issue d'une large vallée, partagée en trois vallons par deux chaînes de collines ; à l'horizon scintille la neige des montagnes calabraises. C'est là que Xénophane, âgé de plus de quatre-vingt-douze ans, a fermé ses yeux fatigués, après avoir suscité des philosophes qui firent de lui le chef d'une école influente. » (P. 167-168.)

M. G. n'est pas seulement un écrivain pittoresque et vivant. Il sait

aussi bien ressusciter les systèmes que les hommes. Qu'on lise la reconstruction, rigoureuse et fondée sur les textes, du « sombre édifice intellectuel » de Parménide, ou sa discussion des apories de Zénon : il semble que l'on entend un disciple de ces vieux maîtres exposant leurs idées sur l'agora d'une cité, ou quelque adversaire délié, comme il n'en manquait pas aux carrefours de la Grèce, cherchant à surprendre au défaut d'une articulation le penseur étranger.

Le profit d'un tel livre pour le « philologue chrétien » n'est pas douteux. C'est dans Xénophane qu'il faut chercher l'origine de certains arguments des apologistes. Bien avant eux, il a reproché aux dieux d'Homère et d'Hésiode d'enseigner aux hommes le vol, l'adultère et la tromperie. Bien avant eux, il a dit : « Si les bœufs, les chevaux et les lions avaient des mains et pouvaient peindre des tableaux ou sculpter des statues, ils représenteraient les dieux sous forme de bœufs, de chevaux et de lions » (p. 169). Mais Xénophane n'a pas voulu priver de dieux la nature; et cette différence va nous expliquer l'attitude des foules grecques hostile aux chrétiens. « Les Orphiques, eux-aussi, ont insisté avec force sur l'unité du gouvernement de l'Univers, mais sans nier, pour cela, la multiplicité des êtres divins. Héraclite a pareillement toléré des dieux individuels et subordonnés à côté de son feu primitif et pensant. Platon et Aristote eux-mêmes n'ont pas sacrifié les dieux sidéraux à leur divinité suprême. Le monothéisme pur, absolu, est toujours apparu aux esprits helléniques comme une impiété. » (P. 173-174.) Quand les martyrs de Smyrne eurent subi héroïquement la mort, la foule réunie dans le stade s'écria : « Enlevez les athées ! Qu'on cherche Polycarpe ! » Et quand Polycarpe fut amené, le proconsul tenta de le sauver et de lui faire dire en guise d'abjuration : « Enlevez les athées ! » Deux siècles plus tard, Julien, dans ses lettres, mettra en opposition l'athéisme et l'hellénisme, c'est-à-dire le christianisme et le paganisme. La remarque profonde de M. G. nous donne la clé de ces qualifications.

Ce n'est pas seulement sur de tels détails que le livre de M. G. peut porter la lumière. Comprise comme elle l'est ici, l'histoire de la pensée grecque est une des introductions nécessaires à la connaissance de la pensée chrétienne. L'idée directrice de ce volume est pour nous, à elle seule, une leçon. Ce volume est, en effet, l'histoire des progrès de la critique. Tout d'abord, elle porte « la main sur le riche et éclatant tissu des mythes divins; ensuite, elle fait évanouir le monde brillant des apparences sensibles; elle finit par mettre au jour les contradictions intérieures qui déchirent les parties encore intactes de la conception de l'Univers. » (P. 219.) « De même que Xénophane introduit l'esprit d'examen dans l'étude de l'Univers, Hécatée l'introduit dans celle des choses humaines. » (P. 272.) L'incrédulité de Thucydide, en matière d'interventions divines et de merveilleux, est au terme de ce développement. « Il appartenait évidemment à une société d'esprits pour laquelle cette incrédulité était parfaitement naturelle et n'avait besoin

ni de mention particulière ni de justification. ...Pour Thucydide, toutes les choses de ce genre sont simplement inexistantes » (P. 535).

Le traducteur, M. Reymond, professeur à Morges (Lausanne), avait déjà fait ses preuves dans la traduction du Lucrèce de Munro (Paris, Klincksieck), malheureusement encore inachevée. J'ai assez souvent cité celle des *Penseurs grecs* pour n'avoir pas à en dire plus long sur la souplesse et l'art qu'il y a montrés. Nous n'avons qu'un vœu à exprimer à M. Gomperz et à M. Reymond, c'est de voir promptement la fin de ce bel ouvrage.

4. Le livre de M. Paul Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque* (Paris, Alphonse Picard et fils, 1904; xiv-518 pp. in-8°; prix : 7 fr. 50) est encore plus voisin de nos études que celui de M. Gomperz. Il est intéressant d'y lire l'un après l'autre les chapitres correspondants. En attendant que M. Charles Michel puisse parler ici de celui de M. D. avec le détail qu'il mérite, je voudrais au moins le signaler à l'attention de nos lecteurs. Les cosmogonies et les premières philosophies, Socrate, Platon, Aristote, Épicure, les stoïciens, l'évhémérisme, Plutarque : telles sont les principales divisions du sujet. M. Decharme, qu'une mort soudaine vient d'enlever à la science, a montré, en le traitant, cette connaissance précise et cette intelligence des textes auxquelles ses auditeurs et ses élèves de la Sorbonne étaient accoutumés.

5. Les diverses religions païennes sont la matière de travaux où les œuvres des écrivains anciens, si souvent discutées, reçoivent une lumière nouvelle de l'épigraphie, d'une archéologie enrichie et devenue plus méthodique, du folk lore et de la comparaison avec les liturgies et les pratiques les plus diverses. Dans cet esprit de large information et de rigoureuse déduction, paraît l'*Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig, Teubner; trimestriel, 16 Mk. par an). Cette revue a traversé, à ses débuts, une crise d'incertitude. Mais depuis deux ans, grâce à la direction ferme et savante de M. Albrecht Dieterich, elle paraît entrée dans une voie assurée. Nous n'avons qu'à renvoyer, pour plus de renseignements, aux sommaires que nous publions.

6. C'est encore à M. A. Dieterich qu'il faut rapporter la création d'une collection de monographies : *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, herausgegeben von A. Dieterich und R. Wünsch. Le premier volume est dû à un élève de M. Dieterich : *Attis, seine Mythen und sein Kult*, von Hugo Hepding; Gieszen, J. Ricker (Alfred Töpelmann), 1903; iv-224 pp. in-8; prix : 5 Mk.). Il est divisé en deux parties, les documents, l'étude des mythes et du culte. Dans les documents ne se trouvent que les textes, littéraires ou épigraphiques. M. H. n'est pas encore en mesure de publier et classer les documents figurés.

M. H. a réuni ainsi un grand nombre de matériaux qui sont élucidés et commentés ensuite. Mais dans cette seconde partie de sa tâche, il s'est heurté à une difficulté inhérente au sujet. Il est impossible de séparer la légende et les mystères de la Grande Mère de ceux d'Attis.

Les prêtres des deux divinités sont les Galles et, p. 127, M. H. convient que jamais Attis n'a été honoré sans la Grande Mère ; qu'il est, dans leurs fêtes et leurs mystères communs, placé à l'arrière-plan, tandis que la Grande Mère a eu un service liturgique indépendant de la commémoraison d'Attis. Dès lors, il eût fallu faire précéder ce travail d'un autre, de même nature, sur la Grande Mère. Bien souvent, en effet, on se demande si M. H. ne traite pas de Cybèle plutôt que d'Attis. La p. 166, où est décrite la grande veillée des mystères, n'est pas documentée très solidement. D'où M. H. tire-t-il les paroles du grand prêtre : « Attis est ressuscité d'entre les morts : réjouissez-vous de sa parousie ? » On voudrait une référence à ce texte si voisin d'un autre bien connu, mais qui appartient à la liturgie chrétienne. Je n'ai pu le découvrir, en tout cas, dans les documents de la première partie. M. H. cite aussitôt un récit de Firmicus Maternus, où un grand prêtre dit aux initiés : « Prenez courage, ô mystes, puisque le dieu est sauvé ; car le salut va sortir pour nous de sa passion : Θαρρεῖτε μῦσται τοῦ θεοῦ σεσωσμένου· ἔσται γὰρ ἡμῖν ἐκ πόνων σωτηρία. » (*De errore profan. rel.*, XXII). Mais Firmicus Maternus ne désigne pas les mystères dont il est question, et les paroles du prêtre sont assez différentes de celles que nous venons de rapporter. C'est témoigner enfin bien du parti pris que de ne citer sur l'inscription d'Abercius (p. 84) que trois auteurs, dont M. Dieterich et M. S. Reinach, mais aucune des nombreuses dissertations qui ont contredit l'interprétation de M. Dieterich et rectifié la lecture de l'inscription. Voy. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, v° *Abercius*.

En dépit de ces réserves, le recueil de M. Hepding rendra service. Il est à désirer qu'il le complète, non pas simplement par le recueil des monuments d'Attis, mais par une enquête générale sur le culte de Cybèle.

7. Le mémoire de M. L. Ruhl, *De mortuorum iudicio* (tome II, 2e partie, de la même collection ; Gieszen, J. Ricker, 1903 ; 73 pp. in-8° : prix : 1 Mk. 80) présente le même caractère de recueil complet de tous les textes ; mais, à cause de la nature et des limites du sujet, l'explication des textes va de pair avec leur publication.

Dans Homère, *Od.*, XI, 567 suiv., Minos juge les litiges qui surviennent entre les morts, mais ne juge pas leur vie passée à leur arrivée dans le Hadès. Cette idée n'apparaît que dans Pindare (*Ol.* II, 56 suiv.) et se trouve déjà très développée chez lui, mais bien davantage dans Platon (*Phèdre*, 249 A ; *Gorgias* 523 C suiv. ; *Phédon* 107 D, 113 D ; *Rép.*, 614 B suiv. ; *Apol.* 41 A). Les âmes, d'après le philosophe, sont conduites par les démons devant les juges. Radamanthe juge celles qui viennent d'Asie ; Eaque, celles qui viennent d'Europe ; Minos exerce sur les deux juges une surveillance et une juridiction supérieure. Dans l'*Apologie*, Platon leur associe Triptolème qui, suivant Rohde, avait été substitué par les Athéniens à Minos, leur ennemi, et aussi « tous les autres des demi-dieux qui ont été justes dans leur

vie ». Les âmes dépouillées de leur corps, apparaissent dans leur nudité et montrent sans voiles aux juges les stigmates que leur vie coupable leur a imprimés à elles-mêmes. Les juges prononcent sur leur sort et fixent la peine. Ils leur attachent une pancarte de la sentence, en avant pour les bons, en arrière pour les méchants. Les bons sont dirigés à droite, dans un passage qui monte au ciel; les méchants, à gauche, dans un passage qui descend au tartare. Après le temps fixé, les âmes sont réincarnées. M. R. montre que ces croyances proviennent de l'orphisme et de la théologie pythagoricienne. Un vase, souvent cité, représente Orphée chantant au milieu d'une peinture de l'au-delà; c'est indiquer qu'Orphée, par ses chants, a révélé ces mystères aux hommes.

Après Platon, une réaction se produit, surtout dans les milieux stoïciens et épicuriens. Cicéron (*Tusc.*, I, 10 : référence à corriger, p. 43), Sénèque (*Cons. Marc.*, XIX, 4), pour les premiers, Lucrèce (III, 978), pour les seconds, nous donnent une idée du ton que prennent sur ce sujet les gens éclairés. Dès lors, les peintures de l'au-delà sont abandonnées à la fantaisie des poètes. Virgile transforme le tribunal infernal en tribunal romain. Sa description fait loi pour les auteurs suivants. Lucien développe de la même manière les descriptions platoniciennes. Les conclusions de M. R. sont, sur Lucien, exactes, quoique mélangées encore de deux idées fausses qui les contredisent, l'exactitude de Lucien en matière de croyances populaires, l'indépendance des auteurs grecs vis-à-vis des Latins, deux postulats philologiques non démontrés. En fait, la conception de Lucien procède de celle de Virgile. Ce n'est même probablement pas du procès attique qu'il s'inspire pour introduire des avocats et des accusateurs devant le tribunal (p. 63) et pour donner un conseil au juge. C'est bien plutôt le tribunal du proconsul d'Asie auquel il songe; il mêle à cette réalité ses souvenirs virgiliens.

Les auteurs chrétiens font plus d'une fois allusion aux croyances païennes. Ils en ont même subi l'influence, comme le prouvent un passage d'Origène et un de l'*Apocalypse* de Paul cités par M. R. Mais le point de contact le plus curieux est celui de l'*Apologie* de Platon avec les évangiles et saint Paul. Le jugement est attribué aux justes par Platon (et aussi par Lucien, *Hist. véritable*, II, 6); de même dans Mt. XIX, 28; Luc, XXII, 30; *I Cor.*, VI, 2-3. Il sera impossible désormais d'isoler l'eschatologie chrétienne des croyances ambiantes et le livre de M. Ruhl renseignera les théologiens du christianisme.

8. Le modèle d'une monographie comme celle qu'a tentée M. Hepding est celle de notre collaborateur Franz Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra;* publiés avec une introduction critique; t. I, *Introduction;* XXVIII-377 pp.; 14 fig. et 1 carte; t. II, *Textes et monuments*; 554 pp., 493 fig., 9 pl. en héliotypie; 2 vol. in-4; Bruxelles, H. Lamertin; 1896-1899. Prix : 90 francs.

La mention de cet ouvrage considérable, si tardive, ne peut cepen-

dant qu'être brève. Nous espérons toujours trouver le temps et la place d'une étude développée sur Mithra d'après ce grand ouvrage. En attendant, nous ne pouvons que rendre hommage au talent et à la science de M. Cumont, à la rigueur et à la justesse de son esprit, à sa prudence, qui lui a fait éviter de tomber dans les pièges nombreux d'un tel sujet, à la fois très documenté et fort mal connu. Au surplus, nos lecteurs ont eu la primeur d'un chapitre. *La Propagation des mystères* (voy. *Revue*, t. II [1897], 241-277, 408-423). Ils peuvent juger de l'importance du culte mithriaque et du talent de son historien.

9-10. Les conclusions du premier volume ont été publiées à part, avec une partie de l'illustration documentaire du second : *Les mystères de Mithra*, par Franz Cumont ; deuxième édition revue, contenant 22 fig. et une carte ; Paris, Fontemoing, 1902 ; xviii-189 pp. petit in-8. Le même ouvrage a paru en anglais : *The Mysteries of Mithra*, by Fr. Cumont ; translated by Thomas J. McCormack ; Chicago, The open court publishing company ; Londres, Kegan Paul, Trench, Trübner et Cie, 1903 ; 1 frontispice, 1 carte et 50 grav. ; 228 pp. petit in-8. Il y a aussi une traduction allemande (par G. Gehrich, à Leipzig). Ce petit volume contient un appendice sur la sculpture mithriaque qui n'est pas sans intérêt pour l'histoire de l'art romain, et, par contre-coup, pour celle de l'art chrétien.

11-15. Il faut enfin joindre à ces publications le *Catalogus codicum astrologorum graecorum*. Nous avons déjà annoncé le premier volume, le catalogue des mss. de Florence (*Revue*, IV [1899], p. 88). Il faut ajouter maintenant : II. *Codices Venetos*, descripserunt G. Kroll et A. Olivieri ; accedunt fragmenta selecta primum edita a Francisco Boll, Francisco Cumont, Gulielmo Kroll, Alexandro Olivieri ; 224 pp. et 1 pl. ; prix : 10 fr. — III. *Codices Mediolanenses* descripserunt Martini et Bassi ; 1900 ; prix : 3 fr. — IV. *Codices Italicos* descripserunt Bassi, Cumont, Martini, Olivieri ; prix : 10 fr. — V. *Codices Romanos* descripserunt Fr. Cumont et Fr. Boll ; prix : 10 fr. — VI. *Codices Vindobonenses* descripsit G. Kroll ; prix : 5 fr. 5 vol. in-8 ; Bruxelles, Lamertin. Cette collection est le travail préliminaire indispensable à une histoire de l'astrologie grecque. Il faut d'abord connaître les œuvres et les auteurs et résoudre les mille questions critiques que soulève cette littérature. MM. Cumont, Boll, Kroll et leurs collaborateurs s'acquittent de cette tâche avec une conscience et un désintéressement admirables. Ils joignent à leurs descriptions la publication d'importants fragments inédits. L'astrologie est un grimoire ; mais toute l'antiquité, profane et ecclésiastique, a pâli sur ce grimoire, quelquefois pour le combattre, le plus souvent pour le pratiquer. Il nous donne la clé de trop de formules et de rits pour que l'historien soit dispensé d'en prendre connaissance.

16. Quel complément apporterait à la connaissance de la religion mithriaque le nouveau livre de M. Albrecht Dieterich, *Eine Mithras-*

liturgie, erläutert (Leipzig, Teubner, 1903 ; x-220 pp. petit in-8, prix : 6 Mk), si le titre était exact ! Le texte grec provient du papyrus de Paris 574 du supplément grec de la Bibliothèque nationale et a été publié en 1888 par M. Wessely dans les *Denkschriften* de l'académie de Vienne. M. D. le réédite, le traduit en allemand, le commente et le fait suivre d'une série de dissertations sur les pratiques et les formules liturgiques.

Malheureusement, M. Fr. Cumont, à qui la brochure est dédiée, me paraît avoir montré de manière concluante que le texte en question n'est mithriaque que de nom. C'est une formule de magie égyptienne, apparentée aux traités hermétiques. Seul, le début nomme Mithra. La formule est présentée comme une révélation du dieu perse. Le rédacteur a placé sa production sous le patronage du saint à la mode. C'est probablement de cette façon que Cérinthe mettait des révélations de son cru sur le compte de saint Jean (Eus., *H. E.*, III, xxviii, 4). Alors même que le dieu, qui n'est pas nommé, auquel parvient l'initié, serait désigné comme Mithra, il ne serait pas prouvé que nous aurions là une liturgie mithriaque. Le démarquage est un procédé aussi usité en liturgie qu'en littérature. Ces considérations s'ajoutent à celles que M. Cumont tire du texte lui-même (*Revue de l'instruction publique en Belgique*, 1903).

Mais la seconde partie du mémoire, sur les rits et les formules liturgiques, est d'un intérêt général et durable. M. D. y étudie les diverses formes de l'union de l'homme avec Dieu, la manducation, l'union d'amour, les formules où se trouve « le nom » ou « l'esprit » de Dieu ; les rapports de filiation, paternité et maternité divines ; la renaissance, le voyage au ciel. Il y a là un grand nombre de menus faits, patiemment recueillis et dont la portée reste à apprécier. A cause de ces pages, le mémoire de M. Dieterich mérite d'être étudié par tous ceux qui s'intéressent aux questions religieuses.

17. On sait que le caractère « universaliste » du christianisme est une des nouveautés qu'il apporta dans les mœurs de l'antiquité. Le mot de saint Paul qu'il n'y a plus de distinction de Juifs et d'Hellènes (*Rom.*, x, 12) était aussi révolutionnaire peut-être pour les uns que pour les autres. Dans la pratique officielle de la vie religieuse, les groupes ethniques étaient séparés. A propos d'inscriptions d'Asie (*C. I. L.* III, 1158 et 5822), Mommsen avait remarqué autrefois que, dans l'armée, les citoyens sacrifiaient séparément des pérégrins. Une inscription plus récemment publiée par M. Waltzing, *Les Gésates à propos d'une dédicace trouvée à Tongres en 1900* (*Bull. de l'Ac. roy. de Belgique*, jt. 1901 ; p. 757 suiv.; Louvain, Peeters), confirme cette observation. Elle est dédiée, en effet, à Vulcain (cf. *Revue des Ét. anc.*, 1902, p. 53) par les citoyens romains de la centurie des Gésates commandée par Valentinus : *Ciues romani cent(uriā) Valentini g(a)esatorum.* Les Gésates étaient une milice recrutée en Rétie. « Nous croyons que, si cette centurie avait reçu en bloc le droit de cité, on

aurait dit : *Centuria Valentini gesatorum ciuium Romanorum...* Il faut comprendre que quelques soldats de cette centurie étaient citoyens; c'est à ce titre que seuls, ils possédaient, qu'ils se réunissent pour faire cette dédicace. » (Waltzing, p. 798.) Cette inscription est du IIe siècle de notre ère. Ainsi, à cette date, survivait l'ancien particularisme religieux de la cité. Le texte est d'autant plus intéressant qu'il est un témoignage inconscient et qu'il procède de la vie, non de la littérature.

18. Ce que M. Adolf Deissmann entend par : *Die Hellenisierung des semitischen Monotheismus* (Leipzig, Teubner, 1903; 17 pp. in-8; tirage à part des *Neue Jahrbücher*, 1903, pp. 161-177), n'est pas exclusivement ni principalement le travail savant des Philon, des Clément d'Alexandrie, des Origène. Il y a une hellénisation du monothéisme sémitique, opérée dans les couches profondes du peuple, autrement large de portée et d'étendue. C'est la traduction des Septante qui en a été l'instrument, en établissant un compromis entre les idées d'origine orientale et les habitudes des cervaux occidentaux. La langue, truchement des Judéo-hellènes, en est l'expression. Il faut la comprendre, non telle que les jargons des ghettos modernes (hébréo-allemand, etc.), mais comme le grec parlé de l'époque hellénistique adapté aux idées sémitiques. Cette adaptation a introduit des simplifications; elle a été la cause de sacrifices faits au siècle, ainsi que M. Deissmann le montre par l'étude de la traduction des noms divins. Tel a été le premier pas dans la voie de la sécularisation.

IX. Supplément. — Dans la même collection que la littérature latine de M. Schanz (*Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft*), a paru la quatrième édition de : *Geschichte der griechischen Literatur bis auf die Zeit Justinians*, von Willhem Christ; mit Anhang von 43 Porträtdarstellungen nach Auswahl von A. Furtwaengler und J. Sieveking (XII-996 pp. grand in-8); Munich, C. H. Beck, 1905; prix : 17 Mk. 50). Cet ouvrage s'est considérablement accru aux éditions successives; la première, parue en 1889, n'avait que 664 pages et 21 figures.

L'utilité d'un tel ouvrage dans la bibliothèque d'un théologien n'est pas discutable. Il n'y a aucune différence de nature et de conditions entre la littérature païenne et la chrétienne. Au contraire, il y a similitude de problèmes.

On sait la difficulté que présente l'opposition de la tradition synoptique et du quatrième évangile. Elle produirait moins de scandale et d'embarras aux esprits novices, s'ils étaient mieux instruits de la tradition grecque sur Socrate. Comme Jésus, Socrate n'a rien écrit ou rien laissé qu'il ait écrit. Comme pour Jésus, nous le connaissons à travers une double tradition. L'une semble plus fidèle à reproduire la doctrine et les entretiens du maître. Elle est représentée par les *Mémorables* de Xénophon. L'autre est la transformation plus ou moins consciente de

l'enseignement primitif dans la pensée d'un homme de génie. Les dialogues de Platon sont un produit de la spéculation philosophique, un « philosophoumenon », à peu près comme le quatrième évangile est un produit de la spéculation théologique, un « theologoumenon ». Sans doute, il y a dans saint Jean des heurts qui pourraient à première vue aider à démêler de la spéculation chrétienne l'enseignement de Jésus. Mais à y regarder de près, il semble que cette différence avec Platon s'atténue, si l'on songe que le talent littéraire n'est pas égal et que Platon nous présente plusieurs portraits de Socrate, sinon dans un même ouvrage, du moins dans l'ensemble des dialogues. Il lui est même arrivé de mettre dans la bouche de Socrate une doctrine contraire à celle du maître, s'il faut en croire une étude récente, dont les résultats, en tous cas, méritent d'être considérés avec grande attention (Horneffer, *Platon gegen Socrates*, Leipzig, 1905). L'évangéliste n'avertit pas qu'il fait autre chose que raconter. Platon de même. Quand il veut mettre sous nos yeux la mort de Socrate, c'est bien un récit qu'il prétend faire et qu'il fait; cependant le *Phédon* est un dialogue très platonicien. On a comparé et montré comment Xénophon gardait au contraire le souvenir du même évènement (Beyschlag, dans le *Philologus*, t. LXII [1903], p. 196 suiv.). Xénophon nous présente un Socrate encore rattaché par mille liens à son pays ; c'est un homme pieux qui honore les dieux. Platon atténue ou dérive les faits vers le symbole (comparer *Mém.*, I, I, 3 ; *Cyr.* VIII, 7, 3 et 7; avec Platon, *Phédon*, 111 B-C; 118 A ; *Apol.*, 24 A, 33 C). Que l'on songe à « l'universalisme » de Jean et au « judéo-christianisme » des synoptiques. Il y a là plus qu'une question de rapport littéraire. Le rapport de Xénophon à Platon est inverse de celui des synoptiques à saint Jean. Mais c'est une conception trop étroite de borner là les deux problèmes. De part et d'autre, nous avons affaire à deux modalités opposées dans la transmission d'une tradition, lesquelles ont leur racine dans les lois de l'esprit humain, partout semblables. Certains historiens de Socrate citent encore pêle-mêle et mettent sur le même pied Platon et Xénophon. Ils font exactement ce que font aussi certains théologiens, quand ils confondent ce que cependant l'antiquité chrétienne avait su de bonne heure distinguer.

Les œuvres chrétiennes sont sorties du même milieu que les païennes. Elles doivent donc s'expliquer les unes par les autres. L'historien du christianisme a autant de profit à connaître les œuvres païennes que le philologue classique à ne pas négliger les chrétiennes. Voici une circonstance où tous deux ont à apprendre l'un de l'autre. Jusqu'à présent, on plaçait l'apparition du roman grec au IVe siècle, à l'époque des romans que nous possédons. Mais de récentes découvertes et certaines concordances littéraires semblent obliger à remonter beaucoup plus haut, jusqu'au IIe siècle de notre ère au moins. Cette date aurait pu être suggérée depuis longtemps par l'historien de la littérature chrétienne. Personne n'a encore remarqué, je crois, que le second siècle est le

temps du roman chrétien, de ces aventures où, sous le titre d'*Actes*, les apôtres vont de ville en ville, tels des héros de Pétrone ou d'Apulée, accueillis par les uns, trahis par d'autres, mêlés à la société des femmes, aussi habiles à multiplier les prodiges que les magiciens de Thessalie. Les *Acta Pauli* ou *Petri* ont dû être écrits pour un public qui connaissait et goûtait les romans profanes.

Mais, en outre de cet intérêt général, le livre de M. Christ a un appendice consacré 1° aux auteurs techniques, 2° aux écrivains chrétiens. Le philologue classique qu'est M. Christ n'a pu se résoudre à fondre dans l'histoire de la littérature grecque les ouvrages et les discours des Pères de l'Église. C'est un reste de la conception non historique de la patrologie, conception également admise autrefois par les théologiens et par les philologues. Soit. Mais cette partie a reçu, comme tout le volume, les soins de l'auteur et se trouve augmentée : elle a passé de seize pages (édition de 1889) à cinquante et une. Il n'y a pas seulement cette différence matérielle. Dès maintenant, ces cinquante pages sont un abrégé très clair et suffisamment informé de cette branche de la littérature chrétienne. Un spécialiste pourrait sans doute faire quelques réserves. M. Christ confond, sous la rubrique de livres extra-canoniques, des œuvres de valeur différente, l'épître de Barnabé et la *Didaché* avec les actes de Paul, Pierre et autres. Le livre de M. Puech sur Tatien (p. 925) n'est pas mentionné. On ne voit pas pourquoi les *Mémoires* de Tillemont sont seulement cités dans la bibliographie de l'historien Socrate, sans indication du nombre des volumes et avec la mention « Venise, 1732 » (p. 956). Mais ces petites taches sont rares. En général, M. Christ est bien informé et les renseignements qu'il donne sont exacts. Le philologue classique prendra dans son livre une connaissance suffisante de la littérature chrétienne.

Dans l'ensemble, grâce au soin de tenir le livre à jour par les dernières publications, même pour celles qui ont paru au cours de l'impression, le manuel de M. Christ rendra le même genre de services que celui de M. Schanz ; il mettra rapidement au courant de l'état actuel des questions d'histoire littéraire.

Paris.

PAUL LEJAY.

CHRONIQUE BIBLIQUE

I. Philologie orientale et histoire des religions. — 1. Signalons ici le *Propectus-programme* que le R. P. Cattin, S. J., chancelier de la Faculté orientale, fondée en 1902, à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, a bien voulu nous envoyer (8 pages in-8; Imprimerie catholique, Beyrouth, 1904). Les cours ont pour objet l'arabe classique et l'arabe dialectal, le syriaque, l'hébreu, le copte, l'histoire et la géographie orientales, l'archéologie orientale, les antiquités grecques et romaines. « La Faculté orientale s'adresse à l'ecclésiastique déjà formé ou en voie de formation qui, dans un but particulier, voudrait s'adonner aux études orientales, aussi bien qu'à l'étudiant, à l'homme du monde, qui désirerait s'initier à ces mêmes études, préparer une carrière scientifique ou professionnelle, et acquérir sur les hommes et les choses de l'Orient cette connaissance qu'un séjour un peu prolongé dans ces pays peut seul assurer d'une façon rapide et efficace. » On ne saurait mieux dire. Par son but pratique et par l'absence de cours spéciaux d'exégèse scripturaire, la nouvelle Faculté semble ne pas faire double emploi avec l'École biblique que les Dominicains ont établie à Jérusalem, et peut-être s'est-elle assuré un avenir plus facile.

2. Le succès du manuel d'histoire des religions, publié sous la direction de M. Chantepie de la Saussaye, atteste et le mérite du livre et l'intérêt qui s'attache de plus en plus à la science des religions. La troisième édition vient de paraître (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1905; 2 vol. gr. in-8, xvi-543 et xvi-587 pages). La première édition est de 1887-1889; la seconde, de 1896-1897 (cf. *Revue*, IX, 478-479). Il va de soi que la nouvelle édition n'est pas une simple reproduction de la précédente. Les chapitres concernant l'Égypte, Israël et l'Islam n'ont pas eu à subir de grandes modifications; mais M. F. Jeremias a refondu son travail sur la religion assyrienne; les autres parties de l'ouvrage ont reçu des additions et des retouches plus ou moins considérables; quelques-unes même sont véritablement renouvelées, notamment les chapitres relatifs aux Chinois, par M. de Groot, aux Japonais, par M. Lange, aux Grecs et aux Romains, par M. Holwerda. A la fin de son avant-propos, M. Chantepie de la Saussaye annonce qu'il n'assumera pas la charge des éditions suivantes, dont le soin sera confié à M. E. Lehmann. Il à droit à toutes nos félicitations pour l'œuvre importante qu'il a entreprise et soutenue jusqu'à présent.

On ne tardera sans doute pas à se demander pourquoi le christianisme continue à briller par son absence dans ce recueil excellent. La religion d'Israël y est admise depuis la seconde édition. Le christianisme

pourrait y figurer sans dommage pour la foi de ses adhérents ; pour le bien de la science, il aurait dû y être déjà introduit.

3. L'étude de M. D. Völter, sur l'Égypte et la Bible en est à sa seconde édition (*Ægypten und die Bibel, Die Urgeschichte Israëls im Licht der aegyptischen Mythologie* ; Leiden, Brill. 1904 ; gr. in-8, 116 pages) ; elle a été quelque peu augmentée et utilement remaniée dans sa distribution. Les conclusions générales restent les mêmes (voir *Revue*, IX, 74).

4. La seconde édition de l'important ouvrage du P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris, Lecoffre, 1905 ; gr. in-8, xvi-527 pages), suit de très près, un an et demi, la première (voir *Revue*, IX, 70). Nos lecteurs savent combien ce succès est mérité. Indépendamment de certains compléments et modifications accessoires dans le texte des chapitres, et l'insertion de plusieurs documents épigraphiques dans l'appendice, la nouvelle édition présente deux chapitres additionnels, l'un sur les temps sacrés, très utile et bien documenté, l'autre sur le caractère et le développement historique des religions sémitiques, sujet très large, délicat à traiter pour un théologien catholique, à moins qu'on ne laisse de côté la religion d'Israël. C'est ce que fait le P. Lagrange, non par souci d'opportunisme, mais parce qu'il entend maintenir le concept traditionnel de la révélation, l'origine surnaturelle de la religion israélite et le caractère merveilleux de son histoire. Il paraît admettre seulement, et tout au plus, que le terrain sémitique était un peu mieux préparé qu'un autre à l'éclosion du monothéisme. Les remarques sur le polythéisme sémitique, fondées sur une étude et une connaissance approfondies de tous les textes, sont d'ailleurs très pondérées et sagement critiques.

5. Les livraisons sixième et septième de l'histoire de la religion babylonienne, par M. M. Jastrow (*Die Religion Babyloniens und Assyriens*, Ricker, Giessin, 1904 ; gr. in-8, pp. 385-552), contiennent la fin du chapitre concernant les textes magiques (voir *Revue*, IX, 482), et le chapitre qui a pour objet les prières et les hymnes, soit dans les inscriptions royales, soit dans la littérature assyro-babylonienne. Large exposition, citations nombreuses. Le premier volume de cet important ouvrage est ainsi terminé. Le second aura pour objet les croyances et le culte.

6. Les deux inscriptions de Goudéa, dont M. F. Thureau-Dangin publie la traduction et annonce le commentaire (*Les cylindres de Goudéa*, transcription, traduction, commentaire, grammaire et lexique. Première partie : transcription et traduction. Paris, Leroux, 1905 ; gr. in-8, 101 pages), sont du plus haut intérêt pour l'histoire de la religion chaldéenne et l'on peut presque dire pour l'histoire de la religion en général ; car il n'existe pas beaucoup de textes religieux aussi étendus et remontant à une époque aussi reculée, dont l'interprétation présente autant de garanties. Les quelques lignes de la préface laissent deviner seulement le long et minutieux travail dont une simple tra-

duction, à la fois claire et littérale, nous apporte maintenant les résultats.

Sur le premier cylindre (A), Goudéa raconte la construction du temple qu'il a érigé dans sa capitale au dieu *Nin-gir-su* ; sur le second (B), il raconte la dédicace du même temple. Le récit commence, pour ainsi parler, *ab ovo*, dans le ciel, où Bel décrète la construction du temple de *Nin-gir-su* ; averti par un songe révélateur, Goudéa voudrait en avoir l'explication ; il prie successivement *Nin-gir-su* et la déesse *Ga-tum-dug* d'intercéder auprès de la déesse Ninâ, « la reine devineresse des dieux », pour qu'elle lui révèle la signification de songe. La prière à *Ga-tum-dug* contient quelques traits remarquables : « O ma reine, enfant du ciel pur, toi qui conseilles ce qui convient, qui tiens le premier rang dans les cieux, toi qui fais vivre la contrée,... tu es la reine, la mère qui a mis en place Lagaš ; devant le peuple que tu regardes, la puissance abonde ; l'homme pieux que tu regardes, (sa) vie est prolongée. Je n'ai pas de mère : tu es ma mère ; je n'ai pas de père : tu es mon père ;... dans le lieu (saint), tu m'as enfanté. » Enfin Goudéa s'adresse à Ninâ elle-même, et sa prière contient le récit détaillé du songe que Ninâ reprend ensuite trait par trait en l'interprétant : le patési devra construire à *Nin-gir-su* le temple *E-ninnu* ; mais c'est le dieu lui-même qui en indiquera le plan ; Goudéa revient devant *Nin-gir-su* avec des présents ; nouvelle prière et nouvel oracle, avec instructions et promesses. Le roi procède à la purification de la ville ; les cérémonies religieuses marchent de front avec le travail des constructions ; on fait venir de divers côtés les pierres et les métaux. Goudéa est tout entier à ce grand œuvre : « comme une vache qui tourne les yeux vers son veau, vers le temple tout son amour il porta » ; après que les fondements sont posés, il jette sur le temple sept bénédictions. La description se continue ainsi avec force détails et comparaisons jusqu'à l'achèvement de l'édifice.

Il s'agit maintenant d'inaugurer le sanctuaire « qui dans le ciel et sur la terre a été édifié ». Goudéa invoque les Anunnakis et prend les ordres de *Nin-gir-su*. Au jour prescrit, « le troisième jour du mois du temple, dans la nouvelle année », les cérémonies s'accomplissent. « Le patési fit s'agenouiller la ville et fit s'incliner la contrée. Il combla les crevasses, écarta les procès et enleva du chemin les envois de salive. La ville fut comme la mère d'un homme malade qui prépare une potion, ou comme les quadrupèdes, les animaux de la plaine, qui s'accroupissent ensemble, ou comme le lion farouche, le maître de la plaine, qui s'agenouille : pendant le jour il y eut des prières, et pendant la nuit des oraisons. » Les dieux sont introduits dès l'aube : d'abord *Nin-gir-su* ; puis *Ba-u*, « pareille à une femme fidèle qui vers sa maison porte ses soins » ; les Anunnakis ; toute la cour de *Nin-gir-su*, « son fils chéri » *Gal-alim* ; *Dun-ša-ga*, qui veille sur le bassin aux ablutions et préside aux libations ; *Lugal-kur-dub* et *Kur-šu-na-?-am*, lieutenants du dieu ; *Lugal-si-sa*, son conseiller ; *Sakan-šabar*, *Uri-zi*, les officiers

de son harem ; *En-sig-nun*, son ânier, sans oublier le baudet *Ug-kaš* ; *En-lulim*, son berger ; *Ušumgal-kalama*, « son musicien chéri », « afin qu'il prenne bon soin de la flûte, qu'il remplisse de joie le parvis de l'*E-ninnu* » ; *Lugal-igi-huš-am*, son psalmiste ; les sept vierges « filles jumelles de la déesse *Ba-u*, engendrées par le dieu *Nin-gir-su*, afin qu'elles prononcent de bonnes prières » ; *Giš-bar-e*, le cultivateur de ses champs ; *Kal*, son garde-pêche ; *Dim-gal-abzu*, son intendant ; *Lugal-en-nu-uru-azagga-kam*, son architecte. D'après la cour du dieu, on peut se faire quelque idée de celle du roi ; mais surtout on perçoit la naïveté de la conception religieuse qui préside à l'organisation de tout cet attirail divin. Goudéa n'oublie pas d'ailleurs les grands dieux Anu, Bel, Ea, Sin. Il énumère toute une collection d'objets, tout un mobilier sacré qu'il a placé dans le temple, et les mesures qu'il a prises pour mettre en plein rapport le domaine de *Nin-gir-su*, son parc et ses étangs. La fête de la dédicace fut un grand jubilé : « durant sept jours la servante rivalisa avec sa maîtresse, le serviteur et le maître allèrent de pair ; le puissant et l'humble couchèrent côte à côte », etc., etc. Le patési est grand pontife ; il immole les victimes ; il apporte la flûte sacrée au musicien de *Nin-gir-su* ; il met les dieux en place. L'inscription se termine sur une dernière prière : « Le temple qui, comme le Grand Mont (la terre), vers le ciel est établi, dont l'éclat terrible s'abat sur le pays, où Anu et Bel fixent le sort de Lagaš, qui fait connaître aux contrées la majesté de *Nin-gir-su*, l'*E-ninnu* qui a été construit au ciel et sur la terre, ô *Nin-gir-su*, glorifie-le ! Le temple de *Nin-gir-su*, glorifie-le après sa construction ! »

L'importance de cette publication n'est pas à discuter. Il faut souhaiter que M. Thureau-Dangin se charge lui-même de commenter historiquement les textes dont il a si patiemment élaboré la traduction. Nul mieux que lui ne peut nous édifier sur la religion de Goudéa.

7. Ce n'est pas l'érudition qui manque dans les ouvrages de M. F. Hommel ; on serait tenté plutôt de la trouver surabondante ; mais ce qu'on y pourrait désirer, notamment dans son récent essai d'ethnologie orientale (*Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients* ; Erste Hälfte : *Ethnologie des alten Orients ; Babylonien und Chaldaea* ; München, Beck, 1904 ; gr. in-8, IV-400 pages), serait un peu plus d'ordre et de clarté dans la distribution des matériaux, surtout un plus grand soin à distinguer les données positives des conjectures plus ou moins probables ou des simples hypothèses que l'on ne peut se dispenser d'y rattacher, plus de réserve aussi dans les conjectures, un sage emploi des « peut-être » et des formules propres à signifier les nuances variées qui existent pour l'historien entre le certain et l'impossible.

M. Hommel connaît toute la parenté des antiques Sumériens et de leur langue ; il décrit fort minutieusement un groupe « alarodien » où entrent les Élamites et les Cassites, les Arméniens préindogermaniques, les Étrusques, les Lybiens, les Ibères, etc. On dirait qu'il a vu naître

tous ces peuples ; il perçoit dans le peu qu'on sait de leurs langages et de leurs cultes des analogies qui ne sont pas toujours très frappantes pour le lecteur. Le rapport de l'égyptien, censé langue sémitique, avec le sumérien, censé langue altaïque, aura sans doute encore besoin d'être longuement étudié avant de pouvoir être défini ; et l'on peut en dire autant du rapport des deux civilisations, la chaldéenne et l'égyptienne, que M. Hommel explique sans hésitation par la dépendance de l'Égypte à l'égard de la Chaldée. L'origine babylonienne de l'alphabet phénicien ne semble pas démontrée ; il est encore moins prouvé que les Phéniciens l'aient apporté de leur première patrie, la région de l'Arabie qui avoisinait la basse Chaldée, dans leur migration au pays de Canaan.

Que la critique du Pentateuque ait été orientée sur une fausse piste ; que la majeure partie du Deutéronome soit l'œuvre du prophète Samuel ; que l'emploi des noms divins dans la Genèse ne soit pas en rapport avec la différence des sources ; que *Ia* et *Ho* soient les formes anciennes et primitives du nom divin Iahvé ; que Jacob (Jacobel) et Israël soient des noms d'individu et que leur signification étymologique soit en rapport avec les phases de la lune, ce sont autant d'opinions qui ne semblent pas près de s'imposer à la critique la plus exempte de parti pris. De leur côté, les assyriologues peuvent hésiter à admettre que *Girsu* signifie « le chemin des Araméens » et réponde au *paddan-Aram* de la Bible ; que Sirgulla (Lagaš) ait été d'abord un nom de Babylone, capitale d'un petit royaume dont le siège et le nom auraient été ensuite transportés à l'est du Tigre ; que Bel ait été originairement la lune, dieu suprême des Babyloniens sémites, etc.

En résumé, le livre de M. Hommel, qui contient une très grande quantité de matériaux scientifiques, de renseignements documentaires, et dont l'utilité à cet égard n'est pas contestable, est beaucoup trop touffu, trop mêlé de conjectures qui tendent à former des systèmes insuffisamment appuyés sur les textes et les faits, trop chargé de développements qui débordent son objet propre.

8. On fait quelque bruit maintenant des éléments de mythologie orientale qui sont entrés dans le Nouveau Testament. M. A. Jeremias, qui traitait naguère des rapports de l'Ancien avec les vieux cultes orientaux (voir *Revue*, IX, 484), discute maintenant les traces d'influence babylonienne dans les écrits apostoliques (*Babylonisches im Neuen Testament* ; Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8, 132 pages). L'idée dominante est la même que dans le précédent ouvrage : caractère absolu de la révélation biblique et de la religion chrétienne ; emploi des légendes mythiques qui avaient cours dans le milieu où est né le christianisme. Le côté philosophique de la thèse n'est pas à discuter ici. En histoire, l'absolu ne se manifeste que sous la forme du relatif. La plupart des analogies indiquées par M. Jeremias ont déjà été signalées par d'autres ; mais il est d'autant plus enclin à les multiplier, au moins sur certains points, que son système les rend ou prétend les rendre inoffensives.

C'est ainsi qu'il commente par le mythe du dieu mort et ressuscité, non seulement certaines images de l'Apocalypse, mais la dérision du Christ souffrant et les paroles (M. Jeremias dit la parabole) de Paul (I Cor. xv, 36-37, 42) et de Jean (xii, 24) sur le grain qui meurt pour renaître. Le dernier rapprochement paraît fort contestable. A propos du second, l'auteur nous dit que Jésus fut réellement supplicié en roi des fous, et il explique par là l'inscription de la croix, le crucifiement des deux voleurs, la couronne d'épines, tout en admettant que ce dernier trait pourrait n'avoir pas de valeur historique. Mais l'inscription a sa raison d'être indépendamment de l'hypothèse, puisqu'elle exprime le motif juridique de la condamnation. Quant à l'hypothèse, elle soulève une difficulté et elle entraîne une conséquence que M. Jeremias aurait pu examiner. La difficulté consiste en ce que Jésus, condamné par Pilate, n'aurait pas été exécuté dans les formes de la justice romaine Le procurateur aurait abandonné à ses soldats trois condamnés qui étaient pour lui également vulgaires, avec faculté d'user d'eux pour la fête qu'on doit supposer avoir été annuellement coutumière à cette troupe païenne. La scène de dérision dans le prétoire paraissant aussi certaine que la condamnation même, il est probable que Pilate aura consenti à cette aggravation du supplice de Jésus. Reste la conséquence : que devient l'épisode de Barabbas ? On s'est autorisé d'un passage de Philon pour conjecturer que Barabbas était justement le nom du roi des fous (voir Salomon Reinach, *Cultes, mythes et religions*, I, 337-339) : serait-ce que Pilate aurait fait crucifier Jésus en manière de Barabbas, non à sa place, et toute l'histoire de la grâce proposée ne serait-elle qu'un expédient conçu, d'après une formule équivoque ou mal comprise, pour dégager la responsabilité de Pilate et le montrer favorable au Christ, en faisant des Juifs les véritables auteurs de la passion ? M. Jeremias ne répond pas à ces questions. Il ne dit rien non plus, et l'on a lieu de s'en étonner, touchant l'analogie qu'on pourrait trouver, que l'on a déjà trouvée en suivant le même thème, entre le dieu mort qui ressuscite et le Christ ressuscitant après sa mort. Certes, ce n'est pas le mythe qui a créé la foi des apôtres à la résurrection de Jésus, mais on pourrait constater, dans certains détails et certaines déterminations de la croyance, une affinité avec les idées courantes de la mythologie orientale.

Qu'il soit déjà question de la vierge-mère dans Is, vii, 14 ; que la naissance virginale du Christ soit la réalisation historique d'un mythe antérieur ; qu'il en soit de même pour l'étoile des mages, qui serait la conjonction de Saturne et de Jupiter dans le signe du Bélier, et pour la fuite en Égypte, c'est ce qu'il paraît bien difficile d'admettre et même de comprendre. Une certaine confusion règne dans tout le livre de M. Jeremias, et cette confusion ne provient pas seulement de ce que les données mythologiques y sont amenées un peu pêle-mêle en explication des données bibliques, mais de ce que le point de vue général de l'auteur est défectueux.

9. Le volume de M. T. K. Cheyne, sur les problèmes bibliques (*Bible problems und the new material for their solution.* London, Williams, 1904 ; in-12, 271 pages) est d'une lecture aussi facile qu'instructive. L'auteur y traite principalement de l'influence exercée par la mythologie ancienne sur la Bible et les croyances bibliques. Il s'occupe d'abord du Nouveau Testament et principalement de la conception virginale du Christ, de sa descente aux enfers, de sa résurrection et de son ascension au ciel. La critique de M. Cheyne est méthodique, nullement arbitraire dans ses applications aux faits et aux idées ; les rapprochements qu'il établit ont leur raison d'être ; ses conclusions sont accompagnées des réserves qui conviennent en un pareil sujet. Peut-être n'a-t-il pas assez insisté sur la profondeur et l'étendue de la transformation que le sentiment religieux juif et chrétien a fait subir aux données mythologiques. Il a d'ailleurs pris soin de relever l'idée morale qui est au fond des croyances chrétiennes. Il semble ne pas tenir suffisamment compte de la part qu'on doit faire aux apparitions du Ressuscité dans la genèse de la foi à la résurrection. Ce n'est certainement pas à cause des mythes solaires et de leur adaptation messianique antérieure à l'Évangile que les apôtres ont cru que Jésus n'était pas resté prisonnier de la mort. Autant qu'on en peut juger, la foi est née de visions chez des hommes déjà familiarisés avec l'idée générale de la résurrection et qui croyaient à la vocation messianique de Jésus ; elle s'est fortifiée par l'effet de la contradiction et elle a cherché un appui dans les Écritures ; pour s'affirmer et se défendre, elle a eu besoin de se préciser de plus en plus ; c'est à cette détermination progressive que se rapportent les analogies signalées par M. Cheyne, et c'est là que s'est exercée l'influence de la tradition apocalyptique, non sur la croyance initiale dont cette tradition n'a pas été le point de départ et qu'elle ne suffirait pas à expliquer. Les origines de la croyance à la conception virginale demeurent très obscures pour l'historien. M. Cheyne doit avoir raison de soutenir, contre M. Harnack, qu'elle ne peut procéder d'une conclusion exégétique sur la traduction grecque d'Is. vii, 14, et qu'il faut plutôt chercher du côté de la tradition apocalyptique. En ce qui concerne l'Ancien Testament, M. Cheyne, tout en rendant justice aux travaux de M. H. Winckler, fait des réserves, sans doute légitimes, sur plusieurs de ses conclusions On peut trouver que lui-même abuse un peu du droit de conjecturer en matière de critique textuelle. Le caractère historique de Gen. xiv lui semble tout à fait contestable, et il me reproche discrètement d'avoir écrit que ce chapitre est pour Abraham « un assez bon certificat d'existence personnelle » : je commence moi-même à trouver que l'historicité du récit relatif à Codorlaomor est très sujette à caution et que le certificat n'est pas des plus sûrs.

10. Le problème des rapports qui ont ont pu exister entre l'Inde et la Palestine, de l'influence que le bouddhisme a pu exercer sur le christianisme naissant et en particulier sur la tradition évangélique, a

été scientifiquement posé dans les ouvrages de R. Seydel (*Das Evangelium Jesu in seinem Verhältnis zur Buddha-Sage und Buddha-Lehre mit fortlaufender Rücksicht auf andere Religionskreise untersucht* ; Leipzig, 1882. *Buddha und Christus* ; Breslau, 1884. *Die Buddha-Legende und das Leben Jesu nach den Evangelien* ; Leipzig, 1884 ; 1897) ; il paraît encore loin d'une solution définitive. M. van der Bergh van Eysinga l'expose avec clarté et le discute critiquement dans le détail, passant en revue tous les points où l'on a pensé trouver un contact entre les évangiles, canoniques et apocryphes, et la légende de Bouddha (*Indische Einflüsse auf evangelische Erzählungen* ; Göttingen, Vandenhoeck, 1904 ; in-8, 104 pages; quatrième fascicule des *Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments*, éditées par W. Bousset et H. Gunkel). Les conclusions de cet examen sont d'un critique prudent et circonspect : un très grand nombre des rapprochements qu'on a voulu faire s'expliquent sans que l'on ait besoin de recourir à l'hypothèse d'un emprunt ; il y en aurait néanmoins quelques-uns où la dépendance du Nouveau Testament à l'égard des récits bouddhiques serait vraisemblable et même certaine. Tels seraient l'histoire du vieillard Siméon, certains traits du baptême, de la tentation, l'incident rapporté dans Luc, xi, 27-28, l'histoire de la veuve aux deux liards, Pierre marchant sur les eaux, la Samaritaine du quatrième Évangile, la conflagration du monde annoncée dans la seconde Épître de Pierre. La plupart des analogies que signale M. van der Bergh sont assez frappantes. Il semble néanmoins qu'on ait encore le droit de se demander si elles supposent nécessairement un emprunt. Quelques-unes d'ailleurs ont plus d'apparence que de réalité. Ainsi l'anecdote de Luc, xi, 27-28, paraît être une variante réfléchie de Marc, iii, 31-35 (Luc, viii, 19-21), dont l'origine est facile à expliquer par le travail rédactionnel, et dont le rapport avec le texte bouddhique cité en parallèle n'a rien de significatif.

II. Introduction biblique. Ouvrages généraux. 1. L'excellent manuel d'introduction à l'Ancien Testament, de M. C. H. Cornill, en est à sa cinquième édition (*Einleitung in die kanonischen Bücher des Alten Testaments* ; Tübingen, Mohr, 1905 ; in-8, xvi-350 pages ; sur la quatrième édition, voir *Revue*, II, 380-384). Il a été diminué d'un chapitre sur les apocryphes et pseudépigraphes de l'Ancien Testament, sujet qui doit être traité à part dans un autre volume de la même collection (*Grundriss der theologischen Wissenschaften*). L'ouvrage garde cependant à peu près les mêmes dimensions, parce qu'il a été plus ou moins retouché et augmenté dans les autres parties. L'addition la plus considérable consiste en un paragraphe nouveau, d'une critique sage et bien instruite, sur la métrique biblique. Le mérite du livre ne serait pas sensiblement diminué si l'auteur n'avait pas inséré dans son avant-propos quatre pages de polémique. Un savant catholique a paru le taxer d'impiété, à raison de ses opinions critiques. M. C., à son tour,

le traite de « dilettierender Phantast », dont les condamnations à mort ne font de mal à personne. Alors pourquoi répondre ? Mieux vaut relire que renouveler le dialogue de Trissotin et de Vadius.

2. Sous un très modeste format, M. E. Hühn nous donne un véritable manuel d'introduction à la lecture et même à l'étude de la Bible (*Hilfsbuch zum Verständnis der Bibel* ; I, *Die Bibel als Ganzes ;* II, *Das alte Testament ;* III, *Das neue Testament ;* Tübingen, Mohr, 1904 ; trois in-16 de 132 et 176 pages). Le premier de ses minuscules volumes contient un abrégé clair et substantiel de l'histoire du canon biblique, de l'histoire du texte et des versions de l'Écriture, une petite archéologie biblique et un résumé de l'histoire d'Israël, depuis les origine jusqu'à la destruction définitive de la nationalité juive au temps d'Adrien. Le second volume contient les introductions spéciales à chaque livre de l'Ancien Testament ; le troisième les introductions aux livres du Nouveau Testament.

Dans ce dernier fascicule, l'origine et le caractère des Synoptiques, du quatrième Évangile, des Actes sont exposés avec beaucoup de clarté. M. Hühn pense que Matthieu et Luc ne se sont pas servis du Marc canonique, mais d'un proto-Marc, peu différent de notre second Évangile. Cette hypothèse est fondée sur certains indices qui pourraient comporter une autre explication : Marc n'étant pas du tout une composition originale, on peut admettre, et il semble probable que Matthieu et Luc ont connu à la fois Marc et ses sources ; ils peuvent ainsi s'accorder contre Marc sur quelques points sans que cette circonstance prouve la postériorité du second Évangile. Le premier Évangile a-t-il été attribué à l'apôtre Matthieu à cause des *Logia* qui y ont été incorporés et qui avaient été rédigés par l'apôtre ? Le troisième Évangile et les Actes ont-ils été attribués à Luc à cause du journal de voyage qui a été inséré dans le second livre à Théophile et qui aurait été écrit par Luc ? Ce sont des hypothèses commodes et qui trouvent maintenant faveur auprès des critiques ; la première cependant peut sembler assez fragile, tandis qu'on peut trouver la seconde au moins insuffisante. L'attribution du recueil de discours à l'apôtre Matthieu repose sur le témoignage de Papias, lequel ignore absolument l'existence des *Logia*. Matthieu, que le rédacteur du premier Évangile a de son chef identifié au publicain Lévi, pourrait fort bien avoir été étranger à la composition de ce document, et l'attribution de l'Évangile résulter, avant tout, de ce que l'évangéliste aurait lui-même pris soin de mettre son œuvre sous le patronage de l'apôtre. De même pour le troisième Évangile et les Actes : le rédacteur aurait sans doute fait oublier Luc, en s'appropriant le journal de voyage, s'il n'avait maintenu lui-même le nom du compagnon de Paul en tête de sa compilation. La date de 135-140 paraît un peu tardive pour le quatrième Évangile, qui est déjà connu de saint Justin.

M. Hühn veut discerner deux épîtres dans la seconde aux Corinthiens (I-IX, X-XIII, 10). Il conteste l'authenticité de l'Épître aux Éphé-

siens, dont il place la composition vers 110-130; de l'Épître aux Colossiens, qui aurait été écrite vers l'an 100 ; de la seconde aux Thessaloniciens, qui aurait été écrite entre 68 et 70 ; des Pastorales, écrites dans la première moitié du second siècle. L'Apocalypse, composée vers la fin du Ier siècle, renferme des éléments plus anciens; elle est l'œuvre de Jean le Presbytre, non de l'apôtre Jean.

On peut regretter que les notices consacrées séparément à chacun des livres du recueil biblique n'aient pas été coordonnées de façon à constituer une histoire littéraire de l'Ancien et du Nouveau Testament.

3. L'abrégé très substantiel et documenté de l'histoire du canon du Nouveau Testament, par M. T. Zahn, en sa seconde édition, indépendamment d'assez nombreuses retouches et additions de détail, contient, dans la série des documents importants concernant le recueil du Nouveau Testament, le passage de la 39e lettre festale de saint Athanase, avec collation des mss. et versions, notamment de la version copte (*Grundriss der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons ;* zweite vermehrte und vielfach verbesserte Auflage ; Leipzig, Deichert, 1904 ; in-8, 92 pages. Voir *Revue,* VII, 267).

4. Le livre de M. F.-C. Burkitt (*Early Eastern Christianity ;* London, Murray, 1904; in-8, xii-228 pages) est une œuvre d'excellente vulgarisation ; il contient une série de conférences sur l'ancienne Église syrienne, à savoir, les premiers évêques d'Édesse, la bible syriaque, l'ancienne théologie syrienne, le mariage et les sacrements, Bardesane et ses disciples, les Actes de Thomas et « l'hymne de l'âme ». La prédication d'Addaï à Édesse et la fondation de l'Église syrienne se placeraient vers l'an 150 ; avec l'évêque Palout, vers 200, cette Église entre effectivement dans la communion du catholicisme grec. Le Diatessaron de Tatien serait plus ancien que la version syriaque des Évangiles séparés ; celle-ci (version syriaque du Sinaï, version dite de Cureton) correspondrait au texte grec qui avait cours à Antioche vers l'an 200 ; la Peschito, qui est l'ancienne version, revisée par les soins de l'évêque Rabbula (411-435), correspondrait au texte antiochien vers 400. Cette revision fut faite quand l'évêque d'Édesse substitua les quatre Évangiles au Diatessaron dans l'usage liturgique. La version syriaque de l'Ancien Testament serait en grande partie l'œuvre de Juifs ; adoptée par les chrétiens d'Édesse, elle a été plus ou moins retouchée sur le grec des Septante.

5. *Autour de la Bible*, par Mgr. J. Vaughan, chanoine de Westminster, n'est pas précisément un livre de vulgarisation, car la matière même y fait un peu défaut. L'auteur parle bonnement et sans prétentions, avec candeur et simplicité, on serait presque tenté de dire avec innocence, mais assez superficiellement, de certains thèmes généraux concernant la Bible : « la première Bible (*sic*), ses copies, ses traductions » ; « jugement personnel et libre examen » ; « exemples de difficultés » (chapitre curieux dont je voudrais pouvoir donner ici quelque petit extrait ; car les difficultés de Mgr Vaughan ne sont pas de celles

qui épouvantent) ; « la Bible dans l'Église et hors de l'Église » ; « l'Inspiration », etc. Le besoin d'une traduction française (Paris, Bloud, 1905 ; in-12, 274 pages) n'était pas urgent, quoique les temps soient mauvais et que, d'après le traducteur, M. Riché, du clergé de Versailles, beaucoup de gens se fassent « les disciples acharnés de leaders aventureux », depuis que « des ouvrages douloureusement retentissants ont excité la curiosité universelle ».

6. Le volume de *Questions bibliques*, du défunt abbé De Broglie paraît en seconde édition (Paris, Lecoffre, 1904 ; in-12, ix, 408 pages), augmenté d'une lettre de Mgr Le Camus, évêque de La Rochelle. La première édition ne se recommandait que par ses propres mérites (voir *Revue*, III, 85), et sans doute il eût été plus conforme à l'esprit de l'auteur de n'y rien ajouter. Il est vraiment trop facile de faire parler les morts. Ce n'est pas respecter la mémoire de l'abbé de Broglie, qui n'appartint jamais à aucune école (et c'est sa gloire), qui fut toujours sincère et désintéressé, parfaitement bon, que de vouloir aujourd'hui l'accaparer pour soi et contre d'autres.

6. Nous avons reçu : 1° la brochure de Mgr l'évêque de La Rochelle, *Fausse exégèse, Mauvaise théologie, Lettre aux directeurs de mon Séminaire, à propos des idées exposées par M. A. Loisy, dans Autour d'un petit livre* (Paris, Oudin, 1904 ; gr. in-8, 126 pages) ;

2° G. Bonaccorsi, *Harnack e Loisy o le recenti polemiche intorno all' essenza del Christianismo* (Florence, 1904 ; in-8, 260 pages ; reproduction d'articles publiés dans les *Studi religiosi*, avec quelques additions).

3° D. Vieillard-Lacharme, *La divinité de Jésus-Christ* (conférences prêchées à Saint-Jacques-du-Haut-Pas ; Paris, Lecoffre, 1904 ; in-12, xv-287 pages), ouvrage approuvé par plusieurs évêques. Le cardinal Perraud écrit à l'auteur : « Je vous félicite très particulièremant d'avoir consacré votre sixième conférence à réfuter des erreurs très perfides, malheureusement accréditées par des hommes sur lesquels l'Église aurait eu le droit de compter pour défendre ses constantes doctrines contre les témérités de la néo-critique. » — L'Église, on peut le supposer, a d'abord le droit de compter sur la sincérité de ses enfants qui s'occupent de science, et ceux-ci ont le devoir de lui parler selon ce qu'ils croient être le vrai. Il pourrait être avantageux pour eux, mais non pour elle, de la flatter et de l'endormir dans une trompeuse sécurité. Alors seulement on serait fondé à parler de perfidie.

Garnay.

Alfred Loisy

LITTÉRATURE RELIGIEUSE MODERNE

La brochure de M. Hippolyte Hemmer, *Politique religieuse et séparation* (Paris, Picard, 1905 ; viii-86 pp. in-18 ; prix : 2 fr.) ne rentre guère dans notre cadre. Cependant, comme elle traite un des sujets permanents de l'histoire ecclésiastique, il y aurait quelque affectation à ne point en parler dans cette revue.

Je suis obligé de marquer mon désaccord sur la première partie, critique d'ailleurs fort habile de l'Église concordataire. « Depuis vingt et quelques années, toutes les conquêtes du catholicisme, péniblement acquises au xixe siècle, s'en vont par lambeau. » Ce n'est pas l'avis de M. l'archevêque de Toulouse : « La République se présentait *avant ce jour* comme un régime de liberté ; et voilà que *tout à coup...*, elle semble ne poursuivre d'autre programme que la destruction de nos croyances par le triomphe de l'athéisme. » La lettre au président de la République, d'où est tirée cette phrase (publiée dans les *Débats* du 10 février 1904), reporte à *trois ans* l'origine du mouvement antireligieux. De fait, jamais l'Église catholique n'a eu plus de liberté en France que de 1870 à 1900 ; patronages, cercles, écoles, collèges, congrégations, journaux, revues, œuvres de toute sorte ont pullulé, sans autre gêne que des charges fiscales que les catholiques n'ont pas été seuls à supporter. Il y a du second Empire assez de survivants pour dire si tant d'institutions et de prédications peu loyalistes eussent pu se développer librement dans cet âge d'or où « les processions sortaient ».

Les deux principales critiques adressées au régime concordataire portent sur l'inutilité de certains postes ecclésiastiques et sur le recrutement du personnel. Je ne crois pas que le concordat soit responsable dans aucun cas. Il y a une succursale de la Côte-d'Or, où, fêtes et dimanches, le curé est seul à sa messe, avec sa domestique qui répond. Il est clair que, depuis longtemps, le curé devrait être employé ailleurs. Dans un diocèse où, faute de sujets, presque tous les prêtres ayant charge d'âmes binent chaque dimanche, le concordat n'oblige pas l'évêque à maintenir un fonctionnaire manifestement inutile. Mais là où l'assistance est composée de quelques femmes, je crains qu'une simplification des cadres n'entraîne une disparition complète de la foi. Toutes les personnes qui ont quelque expérience de la province savent ce qu'est un village où il n'y a pas de messe le dimanche et dont les enfants doivent aller chercher le catéchisme à plusieurs kilomètres. M. H. nous fait un tableau séduisant du presbytère de l'avenir où « un petit nombre de prêtres, vicaires itinérants sous la direction d'un curé missionnaire, mèneront une vie de recueillement et d'étude » (p. 33). Ils n'en auront guère le loisir ; car, s'ils font leur devoir, ils seront toujours sur les routes. Et que d'âmes négligées, que de malades

surpris, que d'enfants soustraits à l'action religieuse dans un canton rural de quelque étendue ! Comment refaire un pays catholique, si les petits n'ont plus d'autre éducacation que celle de nos instituteurs publics? Et ils échapperont en grand nombre à des prêtres qui ne seront pas sur place.

Le recrutement du haut personnel est une des objections populaires contre le régime concordataire. Des journaux, dont le cléricalisme ne respecte pas la hiérarchie catholique, l'ont vulgarisée par des attaques répétées contre les évêques. Il semble bien que, si l'épiscopat est aussi médiocre qu'on le dit, ce qui n'est nullement prouvé, la séparation n'y changera rien. Ce n'est pas le mode de nomination qui élèvera instantanément le niveau des sujets Ils sortiront toujours du même milieu. Il en sera d'eux ce qui fut des troupes du roi de Naples. Le régime des séminaires a énervé toutes les énergies et a produit le type du prêtre régulier et passif, qui a « bon esprit ». C'est un régime d'enseignement primaire. Voilà le coupable et non le concordat. Les évêques n'ont pas fait beaucoup d'efforts pour changer la mentalité du clergé, parce qu'eux-mêmes la partageaient. Des séminaires aux évêques, des évêques aux séminaires, on remonterait en dernier lieu, à la restauration du culte au commencement du XIXe siècle. Le catholicisme, en France, souffre encore de la désorganisation révolutionnaire. Si un progrès semble en voie de s'accomplir sous nos yeux et si l'on peut espérer que les générations qui nous poussent vaudront mieux que nous, c'est que, depuis vingt ans, les instituts catholiques ont rendu au clergé une méthode intellectuelle. M. H. l'a bien vu et l'a dit en termes excellents. Peut-être un jour, jugera-t-on que l'épiscopat de la séparation vaut mieux que celui du concordat ; la cause devra être cherchée dans une sage évolution intellectuelle, non pas dans le régime politique de l'Église.

Sur quelques autres points, je chicanerais encore volontiers M. H. « On n'estime plus aujourd'hui, dit-il, le fonctionnaire que sur sa valeur d'homme. » Peut-être dans le populaire parisien, sceptique et « averti », qui ne veut pas s'en laisser conter ; peut-être aussi dans quelques cercles intelligents de la capitale. Mais il s'en faut que cette conception, si juste, ait pénétré toutes les couches de la société française. On n'a qu'à constater l'impossibilité où sont les établissements libres à créer des diplômes concurrents des parchemins officiels. Les titres qui ont des amateurs, sont des articles que ne vend pas encore l'État. En province, le fonctionnaire reste un personnage et l'on porte envie à sa redingote râpée. Le désétablissement de l'Église enlèvera certainement au prêtre une part de son autorité et sa valeur personnelle ne sera nullement appréciée par les gens à courte vue qui sont la majorité. Dans un bourg que je connais, les jeunes filles de dix-huit ans se disent déjà les unes aux autres : « Après la séparation, on ne sera plus obligé de se marier à l'église. » Elles ont, sans doute, une notion insuffisante du sacrement. Cependant, mariées à l'église, elles

feront des mères chrétiennes passables : que deviendront-elles et que seront leurs enfants, si elles ne reçoivent que la bénédiction de l'état civil ? L'homme se détermine rarement à des actes raisonnables par des raisons.

En somme, je reproche à M. H. d'avoir vu de trop haut : joli défaut qui n'est pas à la portée des publicistes. Il reprend ses avantages dans la seconde partie de la brochure, sur la conduite à tenir après la séparation, série de pages, lumineuses et fortes, où rayonne la joie de l'action. Jamais, avec plus d'éloquence solide, avec une entente plus sympathique des besoins du temps, on n'a conseillé aux catholiques de sortir de leur attitude boudeuse et de marcher vers les destinées qui n'appartiennent qu'à ceux qui savent les conquérir.

L'inspiration de toutes ces réflexions est, au surplus, d'une rare générosité. M. Hemmer a su traiter de questions délicates avec une sincérité qui n'exclut pas la déférence. Nous ne pouvons que nous réjouir de le voir prendre une telle autorité, fondée simplement sur la conviction personnelle et le respect de celle d'autrui.

Pontailler-sur-Saône.

PAUL LEJAY.

Au pays de la « Vie Intense », par M. Félix KLEIN, professeur a l'Institut catholique (Paris, Plon, 1904, 1 vol. in-12), est excellemment un livre de littérature religieuse, puisqu'il nous renseigne beaucoup moins sur la vie économique ou politique de l'Amérique que sur la vie religieuse des États-Unis. Non que l'auteur se soit interdit de rien voir dans son voyage qui le conduisit de New-York au Canada, aux Grands-Lacs, à Buffalo et Chicago, à Péoria chez Mgr Spalding, à Baltimore chez le cardinal Gibbons, à la Maison-Blanche chez le président Roosevelt, à Philadelphie ; il nous mène assez souvent avec lui chez les industriels et les banquiers, dans les usines et les rédactions de journaux ; il nous peint, en passant, les paysages ; mais on sent que sa préoccupation habituelle est de voir comment dans ce cadre vit, pense, travaille l'Église catholique ; comment elle s'accommode de la liberté, comment elle se fait gloire de ne réclamer que la liberté, et jusqu'à quel point elle réussit.

Les portraits de personnages typiques, les anecdotes gracieuses s'entremêlent avec art aux détails statistiques et font de ce livre sérieux, — à mon sens le meilleur qu'ait encore produit M. l'abbé Klein, — l'un des plus agréables à lire : église, évêchés, écoles, universités libres, collèges de filles, l'auteur n'a rien négligé de ce qui pouvait intéresser des lecteurs français et provoquer chez eux d'utiles réflexions et comparaisons avec la politique religieuse de leur pays.

L'Évangile au Japon au XXe siècle (Paris, Poussielgue, 1904, 1 vol. in-12) a pour auteur MM. Alfred LIGNEUL, supérieur du séminaire de Tokio, et Sylvain VERRET, supérieur du petit séminaire de Chartres.

Cet excellent livre, que je recommande très particulièrement, n'est pas à proprement parler une histoire de missions, ni un récit de voyages, ni une apologétique, et il tient à la fois de tout cela. La correspondance de M. Ligneul avec M. Verret, qui dure depuis vingt et quelques années, a fourni à M. Verret le fond de son ouvrage ; les renseignements donnés sur l'organisation catholique au Japon, sur la diffusion de l'évangile, sur les obstacles qu'il rencontre dans les mœurs, dans la nature, la mobilité et la culture de l'esprit japonais, sur l'adaptation spéciale de l'apostolat catholique, notamment sur le rôle des conférences et de la presse, nous viennent d'un homme qui a l'expérience de la vie japonaise et à qui son zèle et ses talents ont donné à Tokio une situation très en vue, une influence très active. La sincérité des auteurs à dire le mal et le bien, les difficultés et les succès, donne un grand charme au livre. C'est surtout le milieu de Tokio qui nous est décrit ; mais les aperçus ne manquent pas sur la situation d'ensemble du catholicisme au Japon, et sur les espérances qu'il est raisonnable de concevoir.

Évadée, par une institutrice laïque (Paris, Lethielleux, 2 fr. 50) est un aimable volume contenant deux nouvelles point fades, d'une grande élévation de sentiment. On n'a pas trop noirci le monde des institutrices laïques, afin de n'y point compromettre celle qu'on allait en faire évader. Et si, convertie à la foi religieuse, elle était restée institutrice publique...! Pourquoi « s'évader » d'un corps enseignant très honorable, où il y a une si belle mission à remplir, et que remplissent avec tant de dévouement nombre de nos institutrices publiques !

Paris.

Jules Dalbret.

PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archivio storico lombardo, n° VI : É. Riboldi, Le sentenze dei consoli di Milano nel secolo xii. — H. Cochin, Jean Galéaz Visconti et le Comté de Vertus. — A. Colombo, L'ingresso di Francesco Sforza in Milano e l'inizio di un nuovo principato. — G. Gallavresi, Due documenti inediti riguardanti beni allodiali di laici milanesi. — E. Galli, Le ville del Petrarca nel Milanese. — A. Zanelli, Elisabeta Cristina di Wolfenbüttel a Brescia (1708). — Bibliografia. — Appunti e notizie.

The Yewish Quarterly Review, XVII, 68, juillet 1905 : R. Gottheil, Some Hebrew manuscripts in Cairo. — D. Philipson, The rabbinical conferences, 1844-46. — G. Margoliouth, Gleanings from the Yemenite litûrgy. — H. Hirschfeld, The Arabic portion of the Cairo Genizah at Cambridge. — J. H. A. Hart, Philo of Alexandria. — J. Friedländer, The Arabic original of the report of B. Nathan Hababli. — M. N. Adler. The Itinerary of Benjamin of Tudela. — S. A.

Cook, Notes on Old Testament history. — Critical notices. — Bibliography of Hebraica and Judaica.

Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, XXV (1905), II : Zillessen, Jesaia LII, 13-LIII, 12, hebräisch nach LXX — Schmidt, Die Komposition des Buches Jona. — Margolis, Entwurf zu einer revidierten Ausgabe der hebräisch-aramäischen Æquivalente in der Oxforder Concordance to the Septuagint. — Perles, Zu S. 208-209 dieses Jahrgangs. — Rosenberg, Zum Geschlecht der hebräischen Hauptwörter. Poznanschi, Zu den Namen der Frauen Kain's und Abel's. — Baumann, Jacob, Rosenwasser, Stade, Berichtigungen zu Mandelkerns gross. Konkordanz. — Fromer, Plan einer Real-Konkordanz der talmudisch-rabbinischen Literatur. — Schulthess, Zu II Sam. XVII, 29; Prov. XXVII, 22. — Nestle, Miscellen. — Marmorstein, Zu den traditionellen Namenserklärungen. — Von Gall, Bibliographie.

The Church Quarterly Review, LIX, 118, janv. 1905 : The Christian Society, II ; The Teaching of Our Lord. — Missions to Hindus, IV. The Methods. The Results. — The ecclesiastical crisis in Scotland. — Books of devotion. — A new way in Apologetic. — The science of pastoral Theology. — Mr. Stanley Weyman's novels. — The Synoptic Gospel, IV. The recent Literature. — Eton and Education. — Short notices. = LX, 119, avr. 1905 : Church Reform, II. The increase of the Episcopate. — Coopers's Letters. — The Translators of the Welsh' Bible. — Ferdinand Fabre. — The fourth Gospel, I. — Matter. — Mr. C. H. Turner's Edition of the Nicene Creed and Canons. — Romanism, Catholicism and the Concordat. — Short Notices. — Index of articles to vols. I-LIX.

Archiv für katholisches Kirchenrecht, n° 2 : Wirtz, Das französische Konkordat vom Jahre 1801, II. — Huszár, Religiöse Erziehung der Kinder und Rechtszustand der illegitimen Kinder. — Klein, Welche Bedeutung kommt dem nach katholischem Kirchenrecht bestehenden Beschränkungen der Veräusserung von res ecclesiasticae nach deutschem bürgerlichen Rechte zu ? — Hilling, Die Bedeutung der iusta causa für die Gültigkeit der Exkommunikationssentenz. — Lampert, Aufhebung des Simultaneums auf einseitigen Antrag nach schweizerischem Staatskirchenrecht. — Heiner, Der Zölibat des kath. Klerus nach Hoensbroechs « Ultramontaner Moral ». — Sester, Der Schutz der öffentlichen Sittlichkeit durch das deutsche Reichsstrafgesetzbuch. — Aktenstücke und Entscheidungen. — Literatur.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

LES PHARISIENS

Marc, xii, 38-40. Matth. xxiii; Luc, xx, 45-47; xi, 37-54; xiii, 34-35.

Le discours contre les pharisiens, qui remplit le chapitre XXIII de Matthieu, est parallèle à celui qu'on lit au chapitre XI de Luc, et l'on ne peut douter que les deux évangélistes dépendent d'une source commune, qui n'est point le second Évangile. Mais Matthieu substitue ce long discours au simple avis de Marc, tandis que Luc met ailleurs le discours et reproduit l'avertissement qui est dans Marc, en se conformant à l'ordre et à la teneur du second Évangile. L'avis de Marc a le caractère d'un libre extrait ou d'un sommaire. Le rédacteur abrège le discours que contenait la source commune de Matthieu et de Luc; mais on dirait que ce résumé a été fait de mémoire, sans aucun souci d'exactitude, par un homme qui avait aussi dans l'esprit le discours contre l'ostentation dans l'accomplissement des œuvres de piété [1].

Marc, xii, 38. Et il disait en son enseignement :	Matth. xxiii, 1. Alors Jésus parla à la foule et à ses disciples, 2. disant :	Luc, xx, 1. Et tout le peuple écoutant, il dit aux disciples :	Luc, xi, 37. Et pendant qu'il parlait, un pharisien le pria de dîner chez lui; et étant entré, il se mit à table. 38. Et le pharisien fut étonné de voir qu'il ne s'était pas lavé avant le dîner. 39. Et le Seigneur lui dit :

Marc s'est contenté d'une transition fort simple et qui atteste uniquement le désir qu'il avait de placer

1. Matth. vi, 1-6, 16-18.

en cet endroit l'instruction qui suit [1]. Cette instruction est censée adressée à la foule, quoique, dans la forme qui lui est donnée, elle eût pu tout aussi bien être adressée aux disciples. C'est peut-être ce que Luc aura pensé, puisque, tout en mentionnant, d'après Marc [2], la présence de la foule, il fait parler Jésus à ses disciples seulement [3]. Mais il est remarquable que Matthieu fait adresser le discours à la foule et aux disciples [4]. Serait-ce que la source aurait fait mention de ces derniers? Rien n'est moins probable. Le discours, dans l'ensemble, ne concerne pas les disciples. On peut le supposer prononcé devant le peuple, mais de façon à viser les pharisiens présents, et la source, si elle contenait une indication touchant l'auditoire, ne devait signaler que les scribes et les pharisiens; une telle indication n'avait d'ailleurs pas grande utilité. La mention du peuple dans Matthieu vient donc aussi de Marc; quant à celle des disciples, elle n'est pas suggérée par le second Évangile, mais elle résulte de ce que le rédacteur a voulu tourner le discours contre les pharisiens en instruction pour les disciples, c'est-à-dire pour ses propres lecteurs, en y introduisant certains développements analogues à ceux qu'on trouve dans quelques parties du discours sur la montagne. Pour un grand discours il veut un grand auditoire, en rapport avec l'importance de l'instruction. Si la rencontre de Luc avec Matthieu n'est pas fortuite, et, le cas n'étant pas isolé, elle a chance de n'être pas accidentelle, on pourrait y voir une trace de l'influence exercée par le premier Évangile sur le troisième.

La formule de transition qui amène dans Luc le dis-

1. Cette introduction est de la même main que Marc, iv, 2.

2. Luc, xx, 45, ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ, fait écho à ce qui est dit Marc, 37, des dispositions favorables de la foule.

3. εἶπεν τοῖς μαθηταῖς.

4. V. 1. τότε ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν τοῖς ὄχλοις καὶ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.

cours contre les pharisiens [1] : « Et pendant qu'il parlait », supposerait, si on la prenait à la lettre, un lien très étroit entre ce discours et celui où Jésus déclare ne vouloir pas donner d'autre signe que celui de Jonas [2]. Mais la combinaison est purement didactique et rédactionnelle. Il n'est d'ailleurs pas permis d'entendre le texte comme s'il signifiait : « Pendant qu'il prononçait un discours quelconque en un lieu inconnu, un pharisien l'invita » [3]. La relation est très précise, mais sans objet réel. Quant à la mise en scène, il n'est sans doute pas nécessaire de prouver que la série de malédictions contre les scribes et les pharisiens n'a pas été débitée dans une chambre, auprès d'une table, en dînant. La liberté des mœurs orientales [4] n'a rien à voir en cette affaire. Ce qu'on lit dans le discours, touchant la purification des coupes et des plats, a pu suggérer l'idée du repas ; mais surtout l'évangéliste a voulu exploiter la mise en scène de la controverse touchant l'ablution des mains [5], dont il n'a pas gardé le récit détaillé. Il est possible que le narrateur parle du dîner, et non du souper, parce que la journée ne sera pas finie avec le discours contre les pharisiens [6]. Le bain avant le repas [7] doit s'entendre des ablutions coutumières aux pharisiens, le bain complet avant le repas n'ayant été, semble-t-il, de rigueur que chez les esséniens [8]. Mais l'ablution peut sembler d'autant plus nécessaire que Jésus vient de gué-

1. XI, 37. ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι. Omis dans D, Ss. Sc.
2. XI, 29-36.
3. SCHANZ, *Lk.* 330.
4. *Id. ibid.*
5. MARC, VII, 1-23.
6. Cf. XII, 1.
7. V. 38. ἰδὼν ἐθαύμασιν ὅτι οὐ πρῶτον ἐβαπτίσθη πρὸ τοῦ ἀρίστου. D : ἤρξατο διακρινόμενος ἐν ἑαυτῷ λέγειν· διὰ τί ο. π. ἐ.
8. Luc néanmoins aurait pu le déduire de MARC, VII, 4 : καὶ ἀπ' ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, dont il s'inspire ici.

rir un démoniaque et de se trouver en contact avec une foule très mêlée [1].

Pourquoi Luc n'a-t-il pas fait comme Matthieu et placé le discours à l'endroit indiqué par Marc ? S'il a suivi en cela une source particulière, la même question se posera pour cette source relativement à celle dont dépend Matthieu. Le discours n'est pas conçu en vue d'un auditoire galiléen, et il appartient aux derniers jours de la prédication du Sauveur. À la fin, Jésus prend congé de l'assistance comme s'il ne devait plus la revoir avant l'avènement du Messie. Peut-être est-ce justement ce qui a déterminé la transposition. L'on a pu trouver que le tout faisait double emploi avec le discours sur la fin du monde, et l'on aura anticipé dans le ministère galiléen, en la morcelant et en la corrigeant plus ou moins habilement, cette conclusion du ministère hiérosolymitain. Il n'est aucunement impossible, on le verra par la suite, que le discours contre les pharisiens ait, en un temps donné, servi d'introduction immédiate à la passion, dans la source commune de Matthieu et de Luc, comme la parabole des Vignerons dans Marc [2].

Marc, xii, 38. « Gardez-vous des scribes, qui aiment à se promener en robes, à être salués sur les places, 39, à avoir les premiers sièges dans les synagogues et les premiers rangs dans les repas; 40, qui dévorent les maisons des veuves et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »	Luc, xx, 46. « Mettez-vous en garde contre les scribes, qui aiment à se promener en robes; qui recherchent les salutations sur les places, les premiers sièges dans les synagogues, et les premiers rangs dans les repas ; 47. qui dévorent les maisons des veuves et font semblant de prier longuement : ils n'en seront que plus sévèrement jugés. »

Vanité, avarice, hypocrisie : tels sont les traits qui caractérisent ici les pharisiens. L'hypocrisie vaniteuse a

1. J. Weiss, 478.
2. Cf. *Études évangéliques*, 54-57.

été dénoncée dans le discours sur la montagne [1]. On démasque ici les prétentions des faux dévots qui pensent avoir droit aux plus grands égards : ils prennent un air grave en marchant dans leurs longues robes [2] ; ils tiennent à être salués dans les rues ; à avoir les premières places à table, sur le divan, dans les festins, et les premiers sièges dans les synagogues, pour le service religieux. Le reproche d'avarice est nouveau dans Marc et dans Luc : faisant profession de sainteté, les pharisiens veulent en recueillir le bénéfice. Il semble que les évangélistes établissent une corrélation entre les deux reproches d'accaparer le bien des veuves et de faire, pour la forme, de longues prières. Peut-être serait-il risqué d'admettre que les pharisiens ruinent les veuves en se faisant payer chèrement les prières qu'ils sont censés réciter pour elles [3] ; mais on veut dire au moins que leur extérieur dévot attire la confiance des personnes sans appui et qu'ils en abusent, au grand détriment de celles-ci et à leur propre avantage. Ce trait violent, dont il ne reste pas trace dans Matthieu, pourrait fort bien venir de Marc. L'ostentation dans les prières est un détail emprunté au discours sur la montagne [4]. Ces dévots hypocrites seront châtiés plus sévèrement par Dieu que les malfaiteurs ordinaires. Ainsi est résumée en une seule menace la série qui se développait dans le discours primitif.

Matth. xxiii, 2. « Sur la chaire de Moïse se sont assis les scribes et les pharisiens. 3. Faites donc et observez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font.

Luc, xi. 45. Et prenant la parole, un des docteurs lui dit : « Maître, en disant cela, tu nous insultes aussi. » 46. Et il dit : « Malheur à vous pareillement, docteurs,

1. Matth. vi, 1-6, 16-18, *supr. cit.*
2. Marc, 40. θελόντων ἐν στολαῖς (Ss. ἐν στοαῖς, n'est pas à dédaigner) περιπατεῖν.
3. Fritzsche, ap. Holtzmann, 166.
4. *Supr. cit.*

Car ils disent et ne font pas. 4. Et ils lient de lourdes charges et les mettent sur les épaules des hommes, mais ne veulent pas les remuer du doigt. 5. Et toutes leurs actions, ils (les) font pour être vus des hommes. Car ils élargissent leurs phylactères et allongent (leurs) franges; 6. ils recherchent le premier rang dans les repas, les premiers sièges dans les synagogues, 7. les salutations sur les places, et d'être appelés « rabbi » par les hommes. »

parce que vous imposez aux hommes des charges accablantes et que vous-mêmes n'y touchez pas d'un seul de vos doigts !

43. Malheur à vous, pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège dans les synagogues et les salutations sur les places ! »

Ni Matthieu ni Luc ne semblent avoir gardé exactement la teneur du discours. Mais Matthieu l'a modifiée surtout par des additions; Luc l'a changée plutôt par des omissions dans le développement des apostrophes, et il a dû faire aussi des transpositions [1]. Sur les sept malédictions que présente le premier Évangile, Luc en retient cinq, et comme il en a utilisé une en manière d'exorde, il lui en reste seulement quatre; mais il en a néanmoins six, parce qu'il donne en malédiction deux passages qui n'ont pas ce caractère dans Matthieu. Les six malédictions sont réparties entre les pharisiens et les scribes, trois pour chaque groupe, tandis que, dans Matthieu, les scribes et les pharisiens sont apostrophés simultanément. La combinaison de Luc paraît artificielle, et l'intervention du docteur, après les trois malédictions des pharisiens, n'est

1. Suite du discours dans Luc : xi, 39-41. « Vous autres pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat », etc. 42. « Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, » etc. 43. « Malheur à vous pharisiens, parce que vous recherchez le premier siège, » etc. 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux », etc. 45-46. Et prenant la parole un des docteurs, etc. 47-51. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes », etc. 52. « Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science », etc.

qu'un moyen de varier la mise en scène par un jeu de dialogue dont l'évangéliste se sert en d'autres endroits [1]. Ou il a mis en deux séries les scribes et les pharisiens de Matthieu, ou celui-ci a mis en une seule série les deux groupes de Luc. La dernière hypothèse n'a pas la moindre vraisemblance, les scribes étant des pharisiens et n'ayant pas besoin d'être interpellés à part. Jésus a surtout en vue dans ce discours les docteurs du pharisaïsme et non leurs adeptes.

Mais le commencement du discours dans Matthieu ne laisse pas d'être assez surprenant. Après ce que Jésus a dit du levain des pharisiens [2] et le reproche qu'il leur a fait de détruire la Loi au profit de leur tradition [3], l'on ne s'attend pas à ce qu'il canonise leur doctrine et les déclare légitimes successeurs de Moïse, sauf à observer qu'ils ont le tort de ne pas conformer leur conduite à leur doctrine. Une telle déclaration est dans l'esprit de la glose qu'on lit au début du discours sur la montagne [4] et qui promet les premières places dans le royaume des cieux à ceux qui maintiendront dans leurs enseignements et qui observeront dans la pratique de leur vie jusqu'aux moindres préceptes de la Loi. Elle ne convient ni à l'esprit du discours ni à celui de l'évangéliste [5]. Mais ce dernier n'y a pas fait attention, parce qu'elle s'associe à un blâme contre les pharisiens, qui ne font pas ce qu'ils enseignent. « Les scribes et les pharisiens », c'est-à-dire les scribes pharisiens sont donc présentés ici comme les successeurs de Moïse, les héritiers de sa tradition ; ils enseignent en son nom comme des disciples qui ont pris la place de leurs maîtres. C'est l'idée rabbinique de la tradition, mais ce

1. Cf. XII, 41 ; XIV, 15 ; XVII, 5, 37.
2. MARC, VII, 15 (MATTH. XVI, 6; LUC, XII, 1).
3. MARC, VII, 9 (MATTH. XV, 3).
4. MATTH. V, 18-19. Voir *Revue*, VIII (1903), 244-249.
5. Cf. WERNLE, 229.

n'est pas ce que Jésus pensait des scribes de son temps. Ces docteurs sont supposés interpréter la Loi suivant une tradition authentique, mais ne l'observer pas eux-mêmes comme ils l'enseignent et comme ils veulent la faire pratiquer aux autres. Ainsi imposent-ils à autrui des devoirs pénibles et compliqués, mettant de lourds fardeaux sur les épaules de leur prochain, tandis qu'eux-mêmes se dispensent des obligations qu'ils prêchent, même et surtout des obligations essentielles; ils s'appliquent seulement à ce qui frappe les yeux du vulgaire et peut leur attirer de la considération. On a trouvé le même reproche dans le discours sur les trois œuvres de justice [1]. D'autres détails sont donnés ici : les pharisiens ont coutume d'élargir leurs *phylactères* [2], c'est-à-dire de porter fort grandes les capsules que les Juifs, selon la prescription de la Loi [3], s'attachent au front et à la main gauche pendant la prière, et qui contiennent de petits morceaux de parchemin où sont écrits certains passages du texte sacré [4]; ils mettent la même affectation à grossir les houppes [5] de leur manteau. On a déjà vu exploité par Marc [6] ce que Matthieu dit ici de leur goût pour les honneurs. Matthieu y ajoute l'appétit des titres honorifiques, soit que cette indication vienne de source, soit qu'elle ait simplement pour but d'amener la recommandation qui va être faite sur ce sujet aux disciples de l'Évangile.

Tout ce développement manque d'unité. Celui qui traite de « fardeaux lourds [7] » les règles pharisaïques ne

1. *Supr. cit.*, p. 525, n. 1.

2. V. 5. πλατύνουσιν γὰρ τὰ φυλακτήρια αὐτῶν καὶ μεγαλύνουσιν τὰ κράσπεδα.

3. Ex. XIII, 9, 16; Deut. VI, 8; XI, 18.

4. Ex. XIII, 1-16; Deut. VI, 4-9; XI, 13-21. Sur ces amulettes (*tefillin*) cf. Schürer, II, 484-486.

5. Cf. Marc, VI, 56 (Matth. XIV, 36); Matth. IX, 20 (Luc, VIII, 44). Le port de cette houppe était recommandé par Nombr. XV, 37-36.

6. XII, 39.

7. Matth. 4. φορτία βαρέα. Lc. 46. φ. δυσβάστακτα. Cf. Act. XV, 10.

considère pas du tout l'enseignement des pharisiens comme obligatoire. La glose judaïsante a dû recouvrir une critique directe de la doctrine des pharisiens, et il est probable que Luc a retenu la forme primitive de cette critique, qui était une menace et une malédiction. On remarquera que cette malédiction est, dans le troisième Évangile, la première de celles qui sont dirigées contre les scribes. Elle pouvait fort bien être la première du discours dans la source, et comme elle atteignait, en réalité, le système traditionnel des observances légales, elle aura provoqué en quelque façon le commentaire judaïsant qui l'atténue dans la forme et la neutralise pour le fond. Ce commentaire a recouvert aussi la seconde malédiction, concernant l'amour des places, laquelle se trouve être encore la seconde de la série qui, dans Luc, est relative aux pharisiens. La remarque : « Et tout ce qu'ils font, ils le font pour être vus des hommes [1] », sert de suture entre les deux malédictions converties en conseil aux disciples de l'Évangile. Ainsi la différence qui existe, pour le ton, entre la première partie du discours dans Matthieu et les menaces qui suivent, résulte probablement du travail rédactionnel qui a été exécuté sur le début du discours. Luc ne dit rien ici des premières places dans le repas [2], ce détail devant être traité ailleurs [3].

Matth. xxiii, 8. « Quant à vous, ne vous faites pas appeler « rabbi » ; car il n'y a pour vous qu'un maître, et vous êtes tous frères. 9. Et n'appelez personne votre père sur la terre ; car il n'y a pour vous de père que celui du ciel, 10. Ne vous faites pas non plus appeler docteurs, parce que votre unique docteur est le Christ. 11. Mais le plus grand d'entre vous sera votre serviteur. 12. Et qui s'élévera lui-même sera abaissé, qui s'abaissera lui-même sera élevé. »

Le nom du Christ au milieu de cette instruction trahit

1. Matth. 5 *a*, visiblement repris de vi, 1.
2. Si ce n'est dans D et quelques autres témoins, d'après Matth. 6.
3. Luc, xiv, 7-11.

la main de l'évangéliste. C'est lui qui parle aux chrétiens ; ce n'est pas Jésus qui s'est désigné ainsi lui-même dans un discours public. Il est vrai que le verset : « Ne vous faites pas appeler docteurs », etc., sert d'explication à la parole : « il n'y a pour vous qu'un maître », et doit être secondaire par rapport au contexte [1]. Mais ce contexte même est déjà secondaire par rapport au discours et il doit l'être aussi par rapport à l'enseignement de Jésus. Ce n'est pas pendant le ministère du Christ que ses disciples ont eu besoin d'être prémunis contre l'idée de s'appeler « rabbi » ou « père », comme les docteurs juifs ; mais c'est dans l'Église naissante que le danger des maîtrises diverses s'est manifesté. Comme on peut soupçonner dans la glose judaïsante du discours sur la montagne une allusion à Paul, qui détruit en partie la Loi, on pourrait en trouver une autre ici, l'Apôtre n'ayant pas craint de se poser en docteur et de se dire même le père de ceux qu'il avait amenés à la foi du Christ [2]. La recommandation, sans objet dans la bouche du Sauveur, deviendrait ainsi très significative. On peut conjecturer que le rédacteur judaïsant n'a signalé chez les pharisiens l'affectation du nom de *rabbi* que pour amener la leçon qu'il veut donner à certains docteurs chrétiens. Dans la communauté des croyants, l'on n'a pas d'autre docteur que le Christ ni d'autre père [3] que Dieu. Celui qui y est le premier doit se considérer comme le serviteur de tous : pensée que le rédacteur emprunte à une instruction

1. Dalman, I, 278. Ce qui dispense de chercher pour καθηγητής, v. 10, un autre équivalent que pour διδάσκαλος, v. 8 ; les deux correspondent à *rabbi*. Sur ce titre, cf. Schürer, II, 315-317. Étymologiquement : רב, « grand », avec le pronom personnel, formation analogue à « monsieur » (Holtzmann, 279).

2. Cf. I Cor. iv, 15.

3. *Abba*, titre qui précède les noms de nombreux rabbins dans la Mishna.

donnée réellement par Jésus aux disciples [1] et qu'il complète par la parole également authentique sur l'humble qui sera élevé et l'orgueilleux qui sera abaissé [2], entendue par rapport au jugement de Dieu. L'on veut donc insinuer que celui qui s'arroge les titres de « maître » et de « père » sera « le plus petit dans le royaume des cieux », comme celui qui instruit les fidèles à n'observer pas la Loi [3].

Matth. xxiii. 13. Mais malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous fermez le royaume des cieux devant les hommes! Car vous n'y entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui le voudraient. »

Luc, xi, 52. Malheur à vous, docteurs, parce que vous avez pris la clef de la science! Vous-mêmes n'êtes pas entrés, et vous avez empêché les autres d'entrer. »

Sans autre transition [4] vient en Matthieu la série des menaces, qui sont, dans la forme, imitées des anciens prophètes [5]. Mais Jésus lui-même a pu vouloir cette imitation. Le nombre des menaces, au contraire, doit avoir été cherché par le rédacteur. Il y en a sept dans Matthieu. Luc a dû en trouver sept dans la source, en disposer une en exorde [6] et partager les six autres entre les pharisiens et les scribes. Comme deux menaces de Luc sont tournées en simple avertissement dans Matthieu, on est fondé à se demander si la rédaction de celui-ci ne contient pas deux menaces qui auraient été ajoutées pour maintenir le nombre septenaire, nonobstant la modification introduite

1. Reprise de Matth. xx, 26-27, mais en forme qui se rapproche de Luc, xxii, 27.
2. Luc, xiv, 11; xviii, 14. Il est possible que Matthieu ait trouvé cette parole annexée à la parabole du Pharisien, ce qui l'aurait aidé à en faire ici l'application.
3. Matth. v, 19, *supr.* cit. p. 527, n. 4.
4. οὐαὶ δὲ ὑμῖν, κτλ.
5. Is. v; x, 1, 5; Hab. ii (cf. Ap. viii, 13; ix, 12; xi, 14).
6. xi, 39-41 (Matth. 25-26).

dans le commencement du discours. On verra que les deux menaces [1] qui ne sont pas représentées dans le troisième Évangile pourraient fort bien n'être pas primitives.

La première apostrophe de Matthieu ne s'attache pas naturellement à ce qui précède, attendu que le discours ne s'adresse plus aux mêmes personnes, et que le reproche d'empêcher les autres d'entrer dans le royaume suppose un faux enseignement, ce qui contredit le conseil de faire ce que disent les pharisiens [2]. C'est le reproche seul qui est naturel dans la bouche de Jésus. Il pouvait venir après ceux qui ont pour objet les exigences hypocrites et l'orgueil des scribes [3]. Au lieu d'être vraiment les guides religieux du peuple, comme ils voudraient en prendre le rôle, les pharisiens lui ferment l'entrée du royaume des cieux; non seulement ils ne l'engagent pas à se repentir pour se préparer au grand avènement, mais ils donnent eux-mêmes l'exemple de l'incrédulité, faisant tout ce qu'ils peuvent pour entraver la prédication de Jésus, après avoir été indifférents à celle de Jean-Baptiste. Le royaume céleste est donc comparé à un palais dont les docteurs juifs auraient la clef [4], en tant qu'interprètes officiels des Écritures. Ils ne se servent de cette clef [5] ni pour entrer eux-mêmes, ni pour faire entrer les autres, écartant ainsi du royaume ceux qu'ils y devraient conduire.

Cette malédiction est dans Luc la dernière de celles qui sont adressées aux docteurs de la Loi. Peut-être l'évangéliste a-t-il trouvé que la formule : « Vous fermez le royaume », attribuait trop de pouvoir aux scribes ou ne

1. Matth. 15-22.
2. V. 3.
3. Matth. 5*b*-7*a*.
4. Cf. Matth. xvi, 19 (xviii, 18).
5. κλείετε τὴν βασιλείαν τ. ο.

définissait pas clairement leur péché ; il dit : « Vous avez dérobé la clef de la science [1] » ; mais la suite du discours s'accorde mieux avec l'idée de maison ou de porte fermée qu'avec la mention expresse de la clef qui pourrait ouvrir. La science dont il s'agit est celle du salut et la véritable intelligence des Écritures. Les scribes ont, en quelque façon, dérobé la clef du royaume, qui se trouve ainsi fermé, en faussant l'esprit de la Loi, en détournant le peuple de la pénitence qui lui donnerait accès au royaume de Dieu. L'entrée dont on parle est l'entrée dans la science, mais l'expression ne s'entend bien que par rapport au royaume, ce qui confirme l'hypothèse d'une retouche dans la première partie de la phrase. C'est avec réflexion que Luc a voulu terminer le discours par cette menace à laquelle se rattache un jugement d'ensemble sur l'attitude des pharisiens à l'égard de l'Évangile. Par là, il refoulait dans le corps de l'instruction l'annonce du châtiment final [2], qui en était la conclusion naturelle, et il corrigeait en partie l'incohérence qui résulte de la transposition d'un discours hiérosolymitain dans le ministère antérieur du Christ ; en même temps il reliait tant bien que mal le discours transposé avec ce qu'il avait à dire ensuite sur l'hypocrisie des pharisiens et sur la manifestation future des choses cachées [3], du mystère que les pharisiens n'avaient pas voulu comprendre.

Le verset de la Vulgate [4] : « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous dévorez les maisons des veuves, en faisant semblant de prier longuement ; c'est pourquoi vous recevrez un jugement plus sévère »,

1. ἤρατε τὴν κλεῖδα τῆς γνώσεως. D (Ps. Sc. mss. lat.) : ἐκρύψατε τ. κ. τ. γ., leçon qui pourrait être en rapport avec l'idée que suggèrent XII, 2 ; XXIV, 32 (cf. HOLTZMANN, 369).
2. Vv. 49-51 (MATTH. 34-36).
3. XII, 1-2.
4. MATTH. 14.

manque dans les plus anciens témoins du texte [1] et doit être considéré comme une glose empruntée à Marc [2] pour compléter Matthieu. Sa place varie dans les témoins plus récents qui le contiennent, les uns le mettant avant [3], les autres après [4] la menace concernant ceux qui ferment le royaume des cieux. Cette divergence confirme l'hypothèse de l'interpolation par glose marginale insérée dans le texte. Il paraît peu vraisemblable que Matthieu ait introduit ce passage pour amortir la contradiction qui existerait entre le reproche de fermer le royaume et celui de chercher des prosélytes [5]; car cette contradiction n'est pas de celles qui pouvaient provoquer le zèle des correcteurs, et il n'était pas trop difficile de voir que l'on reprochait aux pharisiens de résister au prosélytisme de l'Évangile tout en pratiquant ardemment le prosélytisme pour leur propre doctrine. Il est vrai, d'ailleurs, que les deux reproches ne procèdent pas du même courant d'idées.

Matth. xxiii, 15. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous parcourez la mer et la terre pour faire un prosélyte, et quand il l'est devenu, vous en faites un fils de géhenne deux fois pire que vous. »

Mauvais conducteurs pour ceux de leur nation, les pharisiens se donnent beaucoup de mouvement pour faire des recrues au dehors. Ce zèle s'inspire d'un intérêt de parti plutôt que de dévouement au salut des Gentils. Le mot « prosélyte [6] » s'entend des païens qui adhéraient complètement au judaïsme en acceptant la circoncision

1. ℵBDL, Ss.
2. xii, 40. Cf. *supr.* p. 524.
3. EFG etc., ce qui fait de ce v. le v. 13, et de 13 14.
4. Mss. lat. Sc.
5. Holtzmann, 279. Cf. Wernle, 72.
6. προσήλυτος.

et pratiquant toutes les observances légales. Ceux qu'on appelle « les craignant Dieu [1] », dans le livre des Actes [2], qui faisaient profession de monothéïsme et se conformaient aux prescriptions dites de Noé, que le même livre dit avoir été sanctionnées par les apôtres dans l'assemblée de Jérusalem [3], n'étaient pas proprement des prosélytes [4]. Ces convertis seraient des tisons d'enfer, enfants du diable, deux fois pires que leurs maîtres. On ne voit pas bien en quoi consiste ce redoublement de perversité. Il est peu probable que ce soit leur fanatisme de néophytes [5]. Peut-être est-ce que leur conversion au judaïsme pharisaique les rendrait moins aptes à recevoir l'Évangile, ou qu'ils ne font que joindre aux défauts du païen ceux du mauvais juif [6].

L'invective est inattendue. Jésus a-t-il accoutumé de faire tant d'attention à ce qui se passe en dehors de la Palestine ? Les pharisiens avaient-ils réellement des missions organisées, des apôtres qui allaient de Jérusalem aux extrémités de l'univers ? Pourquoi ces convertis auraient-ils dû être pires que les pharisiens eux-mêmes, si ce n'est par l'écart entre leur conduite et la profession de fidélité à la Loi ? Était-ce là un grief si appréciable au point de vue de l'Évangile ? Sans doute l'omission de cette menace dans Luc peut venir de ce que les menées de la propagande juive n'intéressaient pas l'évangéliste. Mais pourquoi n'y aurait-il pas fait attention, si elles avaient été si ardentes ? Bien que l'hypothèse soit assez téméraire, il y a peut-être lieu de soupçonner que le rédacteur de ce passage, en ayant l'air de frapper les Juifs, viserait le pharisien Paul, qui a réellement parcouru

1. φοβούμενοι τὸν θεόν.
2. XIII, 16, 26 (X, 2, 22).
3. ACT. XV, 20, 29.
4. Sur cette question des prosélytes, cf. SCHÜRER, III, 124-129.
5. B. WEISS, *E.* 134.
6. Cf. SCHANZ, *Mt.* 468.

la terre et la mer pour gagner des prosélytes, lesquels avaient encore moins d'égards que lui pour la Loi.

Matth. xxiii, 16. « Malheur à vous, conducteurs aveugles, qui dites : « Si quelqu'un jure par le temple, ce n'est rien ; mais si quelqu'un jure par l'or du temple, il est lié. 17. Insensés et aveugles, qu'est-ce qui vaut le mieux de l'or ou du temple qui consacre l'or ? 18. (Ou) encore : « Si quelqu'un jure par l'autel, ce n'est rien; mais si quelqu'un jure par l'offrande qui est dessus, il est lié. » 19. Aveugles, qu'est-ce donc qui vaut le mieux de l'offrande ou de l'autel qui consacre l'offrande ? 20. Ainsi qui jure par l'autel jure par l'autel et par tout ce qui est dessus ; 21. Qui jure par le temple, jure par lui et par celui qui l'habite ; 22. qui jure par le ciel jure par le trône de Dieu et par celui qui y est assis. »

Cette malédiction n'a pas la formule ordinaire : « Scribes et pharisiens hypocrites [1] », et elle se développe en instruction sur le serment. Bien que Luc ait pu encore la négliger comme étant de casuistique juive, elle a pu aussi fort bien être ajoutée par un rédacteur. Ainsi s'expliquerait la différence qu'elle présente à l'égard des autres, tant pour l'ordonnance extérieure que pour le contenu. Le sujet a déjà été traité dans le discours sur la montagne [2], et non sans quelque mélange de glose rédactionnelle [3]. On peut admettre aussi bien ici une donnée de tradition , peut-être la même, qui est accommodée au discours et diluée par le rédacteur. Mais celui-ci oublie-t-il qu'il a recommandé de faire ce que disent les pharisiens, ou bien le passage doit-il être attribué à une main plus récente, qui aura emprunté les « conducteurs aveugles » à un autre discours [4] ?

Les scribes discutaient si le serment par l'or du temple était plus sacré que le serment par le temple lui-même ;

1. L'apostrophe ὁδηγοὶ τυφλοί pourrait être prise de xv, 14.
2. v, 33-37.
3. Cf. *Revue*, VIII (1903), 264-269.
4. Voir *supr.*, n. 1. Cf. Blass, *Mt.* 84; Wernle, 72.

si le serment par la victime était plus sacré que le serment par l'autel. Ils répondaient affirmativement pour les deux cas. Il est évident par le second que l'avarice ne motivait pas la solution du premier. Les docteurs faisaient probablement réflexion que l'or et les victimes étaient consacrés à Dieu plus immédiatement que le temple et l'autel. L'or, en effet, ne doit probablement pas s'entendre de la monnaie déposée au trésor, qui était plutôt d'argent ou de cuivre [1], mais d'ornements et de vases, peut-être d'ex-voto. Jésus combat la conclusion par le principe même sur lequel on essayait de l'appuyer [2]. Dieu n'a que faire de l'or ni des victimes. L'or est consacré par sa présence dans le temple, qui est le séjour de Dieu; la victime est consacrée par l'oblation qui ne peut se faire ailleurs que sur l'autel du temple. Si donc il y avait une distinction à établir, on devrait conclure dans le sens opposé aux pharisiens. Mais Jésus n'admet pas ces distinctions qui rabaissent la majesté divine invoquée dans tout serment. Celui qui jure par l'autel jure aussi bien par la victime; il jure par Dieu à qui autel et victime sont voués. Au lieu de reprendre l'exemple du temple et de l'or, le Sauveur, à moins que ce ne soit l'évangéliste, ramène l'exemple du ciel et du trône de Dieu, cité dans le discours sur la montagne [3]; temple et ciel sont consacrés l'un et l'autre par la présence du Très-Haut. Il n'est pas question ici d'interdire le serment. Jésus critique ce qui se passe chez les pharisiens et ne règle pas ce qui devra se faire chez les disciples de l'Évangile. L'enseignement donné reste néanmoins incomplet, et pour en saisir la portée, il faut sous-

1. Holtzmann, 279. Cf. Marc, xii, 41.
2. ℵDL (Ps. Sc. Vg.) ont seulement τυφλοί au commencement du v. 10. BC. etc. ont μωροὶ καὶ τυφλοί, d'après le v. 17.
3. v, 34.

entendre ce qu'on lit dans le discours sur la montagne. Indice non équivoque de rédaction secondaire.

MATTH. XXIII, 23. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous payez la dîme de la menthe, de l'aneth et du cumin, et que vous négligez les choses plus importantes de la Loi, la justice, la miséricorde, la bonne foi! C'est ceci qu'il fallait pratiquer, sans omettre cela. 24. Conducteurs aveugles, qui filtrez le moucheron et avalez le chameau !	LUC, XI, 42. Mais malheur à vous, pharisiens, parce que vous payez la dîme de la menthe, de la rue et de tous les légumes, et que vous négligez la justice et l'amour de Dieu! [C'est ceci qu'il fallait pratiquer sans omettre cela. »]

L'hypocrisie des pharisiens éclate encore dans la minutie avec laquelle ils s'acquittent de la dîme. La Loi [1] réclamait le dixième des grains et des fruits de la terre. Dans leur zèle affecté, les pharisiens livrent jusqu'à la dîme des herbes potagères. Ce scrupule pourrait n'être pas blâmable en lui-même, et, d'après le texte, Jésus l'aurait approuvé, mais il devient odieux et ridicule chez des gens qui violent les préceptes fondamentaux de la Loi : la justice envers tous et le respect du droit, la miséricorde envers les pauvres, la sincérité dans les discours, la fidélité dans les engagements. Comprendre ainsi la religion, c'est sacrifier le principal à l'accessoire. Que penser de gens méticuleux sur des vétilles, et qui négligent constamment les plus grands devoirs ? Ils filtrent le moucheron, pour ne pas se souiller, en buvant, par le contact d'un insecte impur, mais on peut bien dire qu'ils avalent, sans sourciller, le chameau, impur aussi et incomparablement plus gros. Le dicton devait être populaire, et Jésus n'a fait sans doute que l'appliquer aux pharisiens. De là vient la trivialité de l'expression.

Cette malédiction, qui est la quatrième dans Matthieu, est

1. LÉV. XXVII, 30; NOMBR. XVIII, 12; DEUT. XII, 6; XIV, 22-23.

la première de celles que Luc fait adresser aux pharisiens. Le rédacteur du troisième Évangile a remplacé l'aneth par la rue, et le cumin par les légumes en général. A la justice, à la miséricorde et à la bonne foi se substitue l'amour de Dieu, en sorte que Jésus rappelle les deux grands préceptes de la Loi [1]. Ce peut être une correction voulue; mais Matthieu pourrait bien aussi avoir imité le langage de l'Ancien Testament [2]. Si Luc a trouvé dans sa source la comparaison du moucheron et du chameau, il a pu la négliger parce qu'elle ne satisfaisait pas son goût. La réflexion : « Il fallait faire ceci et ne pas négliger cela », manque dans le manuscrit de Cambridge. Luc, assurément, était capable de l'omettre à cause de sa signification judaïsante. Mais cette signification même, si accentuée que la parole est invraisemblable dans la bouche de Jésus, peut donner à penser que la remarque n'est point primitive. Jésus s'est moqué des gens qui payaient la dîme de la menthe et qui filtraient les moucherons, il n'a pas dû les approuver. Le texte ordinaire de Luc pourrait donc avoir été complété très anciennement par celui de Matthieu.

Matth. xxiii, 25. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, qui, à l'intérieur, sont remplis par la rapine et l'avarice ! 26. Pharisien aveugle, nettoie d'abord l'intérieur de la coupe et du plat, afin que l'extérieur soit net aussi. »

Luc, xi, 39. « Vous autres, pharisiens, vous nettoyez l'extérieur de la coupe et du plat, mais votre intérieur est plein de rapine et de méchanceté. 40. Insensés ! Celui qui a fait le dehors n'a-t-il pas fait aussi le dedans ? 41. Donnez donc en aumônes ce que vous pouvez, et ainsi tout sera pur. »

Les pharisiens veillaient scrupuleusement à la propreté des ustensiles qui leur servaient pour les repas, afin de les préserver et de se préserver eux-mêmes de l'impu-

1. Luc, x, 27.
2. Cf. Mich. vi, 8; Zach. vii, 9; Ps. xxxiii, 5.

reté légale. Cependant leurs plats et leurs coupes se remplissent en fait par la rapine et une insatiable avidité du bien d'autrui [1]. Que signifie la pureté du vase, si le contenu est souillé par l'injustice ? Jésus ne se prononce pas contre les observances légales, il ne condamne pas plus les prescriptions mosaïques touchant les choses impures qu'il n'a condamné la dîme, mais il regarde toutes ces choses comme fort accessoires et même comme inutiles sans la justice intérieure et vraie. Il tourne en dérision les gens qui ont l'air de croire que le fruit de leurs injustices pourra être sanctifié par la propreté du vase où ils le mettent, tandis que l'illégitimité de l'acquisition rend superflue et contamine la pureté du vase.

Luc a pris cette malédiction pour en faire l'exorde du discours [2], parce qu'elle correspond à la mise en scène qu'il a lui-même esquissée. Il a montré, en effet, Jésus à table et son hôte étonné que le Sauveur ne se fût pas purifié auparavant. Jésus répond en traitant d'abord de ce qui fait la véritable pureté des choses que l'on mange. La menace devient un simple reproche et se trouve quelque peu détournée de sa signification première. Ce n'est plus, comme dans Matthieu, l'intérieur des plats qui est « rempli de rapine », c'est l'intérieur des pharisiens [3].

1. Matth. 25. καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας. ἀκρασία équivaut à « incontinentia » (cf. I Cor. vii, 5), appétit incoercible, mais dont l'objet ici est le bien du prochain. Au v. 26, ℵBCL, Ss. etc. répètent la mention du plat après celle de la coupe ; D et quelques autres témoins ne l'ont pas.

2. V. 39. νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε. Le νῦν (omis dans Ss. Sc.) est pour relever le commencement du discours, et l'on peut douter qu'il doive s'entendre rigoureusement au sens de « maintenant », par opposition à un passé meilleur (B. Weiss, *Lk.*, 475). Le cas est tout différent de vi, 21, 25. « Maintenant » doit s'entendre plutôt subjectivement, par rapport à l'orateur abordant son sujet, avec l'intention de le traiter à fond (cf. Holtzmann, 368).

3. τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἁρπαγῆς καὶ πονηρίας. Influence probable de Marc, vii, 17-23. Il est arbitraire de rattacher ὑμῶν à ce qui suit, pour obtenir la même idée que dans Matthieu.

La pensée s'affine, mais la suite du discours est aussi plus embarrassée. L'évangéliste ayant parlé de l'intérieur des hommes, on ne voit pas bien si ce qu'il ajoute, touchant ce qui est dedans, se rapporte à la conscience des pharisiens, ou au contenu des plats [1]. En se réglant sur le premier Évangile, on pourrait traduire : « Insensés ! celui qui a fait le dehors » du plat « n'a-t-il pas fait aussi ce qui est dedans ? Faites donc l'aumône de ce qui est dans » le plat, « et tout vous sera pur », soit que le « tout » signifie les vases avec leur contenu, soit qu'il s'agisse des vases et de la conscience des pharisiens. Si l'on tient compte de ce qui précède, on admettra plutôt que Luc a voulu dire : « Celui qui a fait le dehors », les choses extérieures, les aliments et les vases où on les met, « n'a-t-il pas fait le dedans », l'intérieur de l'homme, qu'il importe plus encore de purifier ? afin que « tout soit pur », choses extérieures et conscience, il faut « faire l'aumône de ce qui est dans » le plat, ou mieux peut-être « de ce que l'on possède [2] ». En toute hypothèse, le rédacteur paraît avoir voulu conseiller le dépouillement réel et complet des biens terrestres au profit des pauvres, après quoi toutes les règles extérieures de pureté légale n'ont aucune raison d'être. Interprétation conforme à l'esprit de Jésus, mais qui résout la question des observances plus expressément que n'a fait le Christ.

1. V. 40. ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησεν; πλὴν τὰ ἐνόντα δότε ἐλεημοσύνην, καὶ ἰδοὺ πάντα καθαρὰ ὑμῖν ἐστιν.

2. Non « selon qu'on peut », car l'évangéliste ne doit pas faire de réserve. Vg. « quod superest », soit qu'on l'entende de ce qui reste dans le plat, ou de la seule chose qui reste à faire aux pharisiens, ne rend pas la pensée du texte. CD, trois mss. lat., S. Cyprien lisent, v. 40 : « Celui qui a fait le dedans n'a-t-il pas fait aussi le dehors? » Rien à tirer de cette variante, à moins peut-être qu'elle ne signifie : « Celui qui a fait le dedans », l'intérieur de l'homme, sa vie, « n'a-t-il pas fait l'extérieur », les choses sensibles, les aliments, qui, étant l'œuvre de Dieu, ne peuvent être impurs ? Sur tout le passage, cf. B. Weiss, 476.

Matth. xxiii, 27. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous ressemblez à des sépulcres blanchis, qui au dehors paraissent beaux, mais qui au dedans sont remplis d'ossements de morts et de toutes sortes d'immondices ! 28. C'est ainsi que vous-mêmes au dehors semblez justes aux hommes, mais que vous êtes au dedans pleins d'hypocrisie et d'iniquité. »

Luc, xi, 44. « Malheur à vous, parce que vous êtes comme les tombeaux qu'on ne voit pas, et sur lesquels les gens passent sans le savoir !

Pour empêcher qu'on ne contractât involontairement l'impureté qui résultait de l'attouchement des cadavres et des tombeaux, l'on avait soin, un mois avant la Pâque, de blanchir à la chaux les tombeaux qui se trouvaient aux environs de Jérusalem. Habitants et pèlerins étaient ainsi avertis d'en éviter le contact. Bien que le but de cette opération ne fût pas de rendre les tombeaux plus élégants, leur aspect ne laissait pas d'en être plus agréable et n'avait rien du moins qui choquât la vue. C'est pourquoi Jésus s'empare du contraste qui existe entre l'extérieur de ces tombeaux, net et propre, et l'intérieur plein de pourriture [1], afin d'en faire l'application aux pharisiens, qui ont de beaux dehors et point de vertu réelle au dedans, mais des passions cachées sous un voile hypocrite.

Dans Luc, la comparaison des sépulcres blanchis, qui est la troisième malédiction lancée contre les pharisiens, s'allège de tous les détails qui auraient eu besoin d'être expliqués aux chrétiens non instruits des coutumes juives. Les tombeaux de belle apparence, qui sont remplis de pourriture, font place à des tombeaux invisibles sur les-

1. V. 27. παρομοιάζετε τάφοις κεκονιαμένοις, οἵτινες ἔξωθεν μὲν φαίνονται ὡραῖοι, ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων κτλ. Dans D. ἔξωθεν ὁ τάφος φαίνεται ὡραῖος, ἔσωθεν δὲ γέμει κτλ. Ss. : « vous ressemblez à des sépulcres qui sont blanchis au dehors, et qui dedans sont remplis », etc.

quels on passe sans se douter qu'ils sont là [1]. Cette substitution enlève à la pensée primitive une grande partie de sa vigueur et même de sa clarté. L'hypocrisie des pharisiens ressort vivement de l'opposition qui apparaît entre la blancheur du sépulcre et l'infection de son contenu. On ne voit pas bien, dans le troisième Évangile, ce que Jésus leur reproche. Le rédacteur ne doit pas faire allusion à une impureté légale que l'on gagnerait involontairement en marchant sur un tombeau ; dans ce cas, le texte de Matthieu aurait été beaucoup plus intelligible pour des chrétiens de la gentilité [2]. L'idée, paraît être : de même qu'un tombeau invisible recèle la corruption sans que le passant en ait le soupçon, les pharisiens, sous un extérieur inoffensif, cachent une perversité profonde, et leurs sentiments réels valent beaucoup moins que ceux qu'ils affectent [3].

Matth. xxii, 29. « Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites, parce que vous bâtissez les sépulcres des prophètes et ornez les tombeaux des justes, 30. et que vous dites : « Si nous avions été du temps de nos pères, nous ne nous serions point associés à eux pour le meurtre des prophètes », 31. si bien que vous témoignez vous-mêmes être les fils de ceux qui ont tué les prophètes ! 32. A votre tour, comblez la mesure de vos pères. 33. Serpents, produits de vipères, comment échapperez-vous au châtiment de la géhenne ? »

Luc, xi, 47. « Malheur à vous, parce que vous bâtissez les tombeaux des prophètes, que vos pères ont tués ! 48. Donc vous (en) êtes témoins, et vous approuvez les œuvres de vos pères, puisqu'ils les ont tués, et que vous, vous bâtissez. »

On montre encore aujourd'hui, sur la pente occidentale du mont des Oliviers, des cavernes sépulcrales qui sont

1. V. 44. ἐστὲ ὡς τὰ μνημεῖα τὰ ἄδηλα. D (mss. lat. Ss. Sc.) omet ὡς τά.

2. Holtzmann, 281, qui admet une allusion à l'impureté légale et regarde ce sens comme primitif.

3. B. Weiss, 478.

appelées tombeaux des prophètes. D'autres monuments commémoratifs existaient en divers endroits du pays. L'on regardait comme œuvre pie de construire et d'orner ces monuments, de les entretenir, de les visiter. Mais la dévotion à l'égard des prophètes morts et des saints de l'ancien temps n'empêche pas l'incrédulité envers celui qu'ont annoncé les prophètes. Les pharisiens semblent vouloir réparer les violences dont ceux-ci ont été les victimes, mais ils sont bien les fils de ceux qu'ils avouent être leurs pères. Ils sont prêts à combler la mesure des crimes commis avant eux, en livrant à la mort le Christ lui-même. Aussi bien est-ce le châtiment de la géhenne qui les attend. Cette menace, avec l'apostrophe : « Serpents, races de vipères », s'est rencontrée déjà dans la prédication de Jean-Baptiste [1]. Comme elle interrompt la suite naturelle des idées, l'on peut y voir une addition rédactionnelle et l'attribuer à l'évangéliste. La conclusion du discours était préparée dans la source par les mots : « A votre tour, comblez la mesure de vos pères [2] », qui introduisent réellement et qui justifient la prophétie menaçante qu'on lit ensuite. Ainsi le meurtre des prophètes était rappelé en même temps que celui de Jésus était annoncé et que le châtiment des Juifs était prédit. C'est le même fond d'idées et la même combinaison que dans la parabole des Vignerons [3].

La septième malédiction est donc bien à sa place dans Matthieu. Luc, qui en fait l'avant-dernière menace aux

1. Matth. iii, 7 (cf. xii, 34).

2. V. 32. καὶ ὑμεῖς πληρώσατε (ℵCL, etc.; B, πληρώσετε, D, ἐπληρώσατε) τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν. Le sens peut-être : « Faites en vous-mêmes autant que vos pères », ou bien : « Faites maintenant pour votre part ce que vos pères vous ont laissé de crimes à accomplir. » Ce dernier sens est recommandé par le contexte, et même si l'on adopte la leçon de D : « Vous avez accompli », etc.

3. Marc, xii, 1-11, et parallèles. Cf. *supr.* p. 524, n. 2.

scribes, l'a certainement déplacée. Il en abrège la première partie et donne à l'ensemble un autre tour. Jésus feint de croire que les scribes, en construisant les tombeaux des prophètes tués par leurs pères, ont l'intention de glorifier les crimes de ceux-ci. Fiction oratoire qui revient, pour le fond, à ce qu'on lit dans le premier Évangile.

MATTH. XXIII. 34. « C'est pourquoi je vais envoyer vers vous des prophètes, des sages et des docteurs Vous tuerez les uns et les crucifierez ; vous flagellerez les autres dans vos synagogues et les poursuivrez de ville en ville, 35. afin que retombe sur vous tout le sang innocent qui a été répandu sur la terre, depuis le sang du juste Abel jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez tué entre le temple et l'autel. 36. Je vous le dis en vérité, tout cela viendra sur cette génération.

37. Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule rassemble ses petits sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! 38. Votre demeure va vous rester déserte. 39. Car je vous (le) dis, vous ne me verrez plus désormais jusqu'à ce que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

LUC, XI, 49. « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit : « Je leur enverrai des prophètes et des apôtres, et ils en tueront et ils (en) persécuteront, 50. pour qu'il soit demandé compte à cette génération du sang de tous les prophètes qui a été répandu depuis le commencement du monde, 51. depuis le sang d'Abel jusqu'au sang de Zacharie, qui périt entre l'autel et le temple. Oui, je vous (le) dis, il en sera demandé compte à cette génération. »

XIII, 34. « Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qui sont envoyés vers toi, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants comme une poule (rassemble) sa couvée sous ses ailes, et vous n'avez pas voulu ! 35. Votre demeure va vous être abandonnée. Je vous (le) dis, vous ne me verrez plus jusqu'à ce qu'il arrive que vous disiez : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! »

Luc a réparti en deux endroits les deux morceaux de cette conclusion, retenant la première partie dans le discours contre les pharisiens, et renvoyant plus loin la seconde, pour servir de commentaire à la parole : « Il

n'est pas possible qu'un prophète périsse hors de Jérusalem [1]. » Cette combinaison est artificielle, et elle a été occasionnée par la transposition du discours contre les pharisiens. L'apostrophe à Jérusalem termine convenablement ce discours ; avec les paroles qui la complètent, elle semble représenter les dernières paroles que Jésus, d'après le rédacteur, avait prononcées dans le temple, devant les Juifs, et peut-être même son dernier enseignement. Mais elle n'avait plus aucune raison d'être dans le cadre que le troisième Évangile donne au discours. Jésus ne pouvait apostropher Jérusalem, étant à table chez un pharisien, en un endroit quelconque de la Galilée ou de la Pérée. Ces paroles n'ont de sens que dites dans la ville sainte et peu avant la passion. Déjà même la prophétie menaçante qui précède les adieux à Jérusalem sonne très mal dans les circonstances indiquées par Luc, et nonobstant le correctif qui résulte de sa transposition dans le corps du discours.

Cependant, si Luc à découpé la prophétie, il paraît bien avoir conservé la formule d'introduction qu'elle avait dans la source : « C'est pourquoi la Sagesse de Dieu a dit [2]. » Si singulière que la chose nous paraisse, il s'agit d'une citation, et la teneur du texte confirme l'idée que suggère le préambule donné par le rédacteur du troisième Évangile. Il est possible que Luc, en transcrivant la formule introductive, ait pensé que Jésus se dési-

1. XIII, 33.

2. V. 49. διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν (D omet καὶ ἡ σοφία κτλ.) C'est de là que vient le διά τοῦτο de MATTH. 34, dont on ne voit pas bien maintenant le rapport avec le contexte. Jésus se réfère au v. 32 par-dessus le v. 33 et annonce qu'il va faire en sorte que les Juifs soient punis comme ils le méritent. Il est bien plus naturel de supposer que le Christ, dans MATTH. 34-38, rapporte un jugement de Dieu, qui se justifie par tout le discours précédent, résumé dans le v. 32, si l'on accepte la leçon ἐπλήρωσατε. Il ne semble pas que, dans la rédaction primitive, Jésus parlât de sa mort ; il annonçait le châtiment des Juifs pour les crimes anciens et l'incrédulité présente.

gnait lui-même comme la Sagesse incarnée [1], et que Matthieu ait mis les paroles de la Sagesse dans la bouche de Jésus, parce qu'il identifiait aussi le Christ à la Sagesse. Mais le discours n'en garde pas moins le caractère d'une citation. Supposer que Jésus se serait désigné lui-même comme la Sagesse de Dieu [2] serait lui prêter un détour peu digne de lui, puisque ses auditeurs n'auraient pu soupçonner qu'il voulait s'identifier à la Sagesse éternelle. D'autre part, c'est faire violence au texte que d'interpréter la formule de Luc comme si elle signifiait : « C'est pourquoi Dieu, dans sa sagesse, a résolu d'envoyer des prophètes [3]. » Les paroles : « Je vais vous envoyer des prophètes, des sages et des scribes [4] », sont peu naturelles dans la bouche de Jésus. On croirait entendre parler le Dieu de l'Ancien Testament. Luc l'a bien senti et il a remplacé « les sages et les scribes » par « les apôtres [5] ». Les « prophètes » pouvaient demeurer, attendu qu'il y avait des prophètes dans les premières communautés chrétiennes. On remarquera que Luc emploie la troisième personne, parce que Jésus cite l'oracle de la Sagesse. Matthieu emploie la seconde personne, parce qu'il a tourné la citation en discours direct. D'après Luc, les envoyés de la Sagesse seront tués et persécutés [6]. D'après Matthieu, les envoyés de Jésus seront tués, crucifiés, fouettés dans les synagogues, poursuivis de ville en ville [7] : c'est une allusion au supplice du Christ lui-même et aux per-

1. J. Weiss, 482.

2. Maldonat, I, 464, tout en reconnaissant que le Christ « videtur alicujus prophetae testimonium allegare ».

3. Avec des nuances diverses, Schanz, *Lk.*, 337 ; B, Weiss, 480.

4. Matth. 34. διὰ τοῦτο ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ γραμματεῖς.

5. V. 49. ἀποστέλω εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους.

6. καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ διώξουσιν.

7. ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε..... καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν. Cf. x, 17, 23, que Matthieu reprend ici.

sécutions subies par les apôtres. L'allusion au crucifiement est bizarrement introduite, mais elle appartient à une paraphrase que Luc n'a pas trouvée dans la source. Le document primitif ne semble pas avoir concerné spécialement la proposition de l'Évangile aux Juifs, mais la conduite de la Providence sur Israël. L'envoi des prophètes, des sages et des scribes paraît être une vue apocalyptique sur la révélation de l'Ancien Testament, dont ces trois catégories de personnes sont considérées comme les représentants successifs ; et cette vue correspond tout à fait à la conception systématique d'après laquelle l'histoire humaine et juive est un tissu de crimes dont le meurtre d'Abel est le premier, et celui de Zacharie le dernier. Les deux vues sont circonscrites en quelque façon par la Bible même, c'est-à-dire par le canon hébreu de l'Ancien Testament. Elles conviennent moins au Christ qu'à quelque écrivain juif nourri dans l'esprit des apocalypses. Conçoit-on que le Sauveur ait pu présenter le meurtre de Zacharie comme le dernier crime des Juifs ? Un écrivain exégète a pu le faire, et d'autant plus facilement qu'il antidatait peut-être son livre en le plaçant sous le patronage de quelque nom célèbre des temps anciens.

Il est probable que les mots : « fils de Barachie », après le nom de Zacharie, sont une ancienne glose dans le texte de Matthieu, à moins qu'on n'y voie une distraction de l'évangéliste lui-même. Ils manquaient probablement dans la source, puisque Luc ne les a pas [1]. Il aurait pu, à la vérité, les omettre, s'il avait jugé l'indication erronée. Le point de vue de l'auteur étant biblique, le meurtre de Zacharie doit être le dernier, comme celui d'Abel est le premier du canon. Et en effet le meurtre du prêtre Zacharie se lit à la fin de la Chronique [2]. Mais le prêtre

1. Ni ℵ dans Matthieu. L'évangile des Hébreux lisait : « fils de Joïada ».

2. II Chron. xxiv, 20-22.

Zacharie était fils de Joïada. C'est le prophète Zacharie [1] qui était fils de Barachie. Un échange se sera fait entre les deux. Il serait arbitraire de supposer que ce Zacharie est le prophète, ou bien le père de Jean-Baptiste. Certains critiques modernes [2] pensent qu'il pourrait être question de Zacharie fils de Baruch, personnage qui fut tué par les zélotes dans la cour du temple, au commencement du siège de Jérusalem par les Romains [3]. Le passage serait ainsi daté, à moins que Jésus n'ait eu en vue le fils de Joïada, et l'évangéliste le fils de Baruch [4]. Ces hypothèses semblent superflues, et l'on ne voit pas bien quelle raison un chrétien pouvait avoir de mettre le meurtre du fils de Baruch sur le même plan que celui d'Abel.

Dans la pensée des évangéliste, c'est Jésus lui-même qui prononce la menace finale, déclarant que la génération présente verra la punition de tous les crimes anciens, la grande manifestation de la justice divine et le suprême châtiment du peuple élu. Matthieu [5] ajoute à l'assertion l'*amen* caractéristique des paroles du Seigneur. Mais Luc [6] ne l'a pas. La répétition de la menace devait faire partie de la citation ; elle corrobore ce qui vient d'être dit et prépare l'apostrophe à Jérusalem. Dans ces conditions, le caractère apocalyptique de la source n'est pas douteux.

On a voulu voir dans la parole : « Combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants [7] ! » une allusion directe aux

1. Zach. i, 1 (cf. Is. viii, 2).
2. Cf. Holtzmann, 282 ; Wellhausen, *Mt.* 119-121.
3. Josèphe, *Bell. jud.* IV, 5, 4.
4. B. Weiss, *E.* 436. Dans Matth. 35, ὃν ἐφονεύσατε résulte du discours direct et s'applique aux Juifs en général. Cf. Luc, 51. Ζαχαρίου τοῦ ἀπολομένου.
5. V. 36. ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἥξει ταῦτα πάντα ἐπὶ τὴν γενεὰν ταύτην.
6. V. 51. ναί, λέγω ὑμῖν ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.
7. Matth. 37. ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν (Luc, xiii, 34. ἐπισυνάξαι) τὰ τέκνα σου.

nombreux séjours que le Sauveur aurait faits à Jérusalem pour y prêcher. Si l'auteur du quatrième Évangile a lu ce passage des Synoptiques, il a pu l'entendre ainsi ; mais ce n'est pas le sens naturel du discours. La comparaison de l'oiseau [1] (il n'est pas autrement certain que ce soit une poule) qui rassemble ses petits sous ses ailes, convient à Dieu [2], non à Jésus. Les enfants de Jérusalem sont beaucoup moins les habitants de la ville que tous les Juifs dont Jérusalem est la patrie religieuse [3]. Les tentatives qui ont été faites pour les réunir, les ramener à la loi de leur vocation, ne sont pas les visites du Christ, mais l'envoi successif des prophètes qui ont été massacrés. Car l'apostrophe à Jérusalem est dans le rapport le plus étroit avec le morceau précédent. En réalité, « les prophètes, les sages, les scribes ont déjà été envoyés ; ils ont été tués et lapidés ; c'est cette série de meurtres, connus par la légende [4] bien plus que par l'Écriture [5], qui va être punie ; elle constitue le crime de Jérusalem [6], parce que c'est le crime du peuple juif. L'incrédulité de la nation élue va la perdre, parce que Dieu, irrité d'une si longue ingratitude, va quitter son séjour, la cité dont il était roi, et l'abandonner à ses ennemis [7]. L'adaptation de cette menace à la situation de Jésus se fait par la citation et les retouches déjà signalées dans le texte. Elle se fait surtout par la conclusion, où Jésus prend congé de ceux qui

1. ὄρνις.
2. Cf. Is. xxxi, 5 ; Ps. xxxvi, 8 ; Deut. xxxii, 11.
3. Cf. Gal. iv, 25.
4. Cf. Hébr. xi, 32, 37.
5. Zacharie était prêtre ; le seul meurtre de prophète qui soit raconté dans la Bible est celui d'Urie, Jér. xxvi, 20-23.
6. Cf. II Rois, xxi, 16.
7. Matth. 38. ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. BLSs. omettent ἔρημος, comme Lc. 35, où D et plusieurs autres témoins l'ont aussi. Cf. Éz. viii, 6. Jér. xxii, 5.

l'écoutent en leur déclarant qu'ils ne le verront plus avant le grand avènement.

Jésus déclare que lui aussi va quitter ceux à qui il proposait le salut, et que ses auditeurs ne se retrouveront plus en sa présence depuis ce moment, qui marque la fin de son ministère auprès d'eux, jusqu'au temps censé proche où ils devront l'acclamer comme Messie, en répétant la parole du psaume : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur [1] ! » Ces paroles concernent évidemment la *parousie* et la présentent comme très prochaine, bien que, selon l'économie du discours, elle doive suivre le châtiment dont il vient d'être parlé. Elle ne serait donc pas tout à fait imminente. Il ne s'agit pas de la conversion des Juifs, qui serait prévue pour une époque très éloignée avant la fin du monde [2]. Jésus certifie à ses auditeurs qu'ils subiront bientôt le châtiment de leur incrédulité, et qu'ils verront l'avènement du Messie en sa personne. La conversion des Juifs, sans être involontaire, sera comme nécessitée par la manifestation de la gloire messianique. On ne peut pas dire que l'avènement du Messie soit subordonné à la conversion des Juifs, car l'acclamation messianique ne peut se rendre qu'au Messie présent et suit par conséquent la manifestation glorieuse du Fils de Dieu. Le texte exclut l'hypothèse d'une foi préalable, de laquelle dépendrait le sort des Juifs dans le grand avènement [3]. L'avertissement ne peut d'ailleurs appartenir à la citation qui précède et n'a de signification que si on l'entend de Jésus. La citation doit s'arrêter aux mots : « Votre demeure va être abandonnée ». On peut se demander si l'embarras que Luc a éprouvé devant cette prédiction n'a pas contribué à la transposition qu'il a faite de tout le discours et à la

1. V. 39. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Ps. CXVIII, 26). Cf. XXI, 9, et XXVI, 64.
2. SCHANZ, *Mt.* 476.
3. B. WEISS, *E.* 137.

séparation de la menace finale, qu'il s'efforcerait, en dépit de son contenu, de rapporter aux Galiléens, de telle sorte que l'entrée solennelle de Jésus à Jérusalem, accompagnée de la salutation messianique pût être considérée comme l'accomplissement de la prophétie [1].

Ainsi que la parabole des Vignerons, ce discours contre les pharisiens fait presque double emploi avec le discours apocalyptique qui le suit maintenant dans Matthieu. On peut croire que, dans la source d'où il provient, il terminait la prédication du Christ et introduisait la passion.

Rien de moins naturel, même après toutes les retouches et le recul de la prophétie dans l'avant-dernière malédiction, que la notice annexée au discours dans le troisième Évangile :

Luc, xi, 53. Et quand il fut sorti de là, les scribes et les pharisiens commencèrent à le presser vivement et à lui poser beaucoup de questions, l'épiant, afin de surprendre quelque chose dans ses discours.

Sorti de chez le pharisien [2] où il est censé avoir déjeuné, le Sauveur n'était pas autrement en butte aux intrigues des scribes ; et ceux-ci, après la semonce qu'ils avaient reçue, ne devaient point avoir le désir de poser à Jésus des questions même captieuses, mais la volonté de le réduire au silence le plus tôt possible. Il est permis de conjecturer que cette indication représente sous une forme atténuée

1. Holtzmann (après Wieseler), 380.

2. V. 53. Au lieu de κἀκεῖθεν ἐξελθόντος αὐτοῦ (ℵBCL), AD, etc. Ss. Sc. mss. lat. lisent : λέγοντος δὲ αὐτοῦ (D omet αὐτοῦ) ταῦτα πρὸς αὐτοὺς ἐνώπιον παντὸς τοῦ λαοῦ. D mss. lat. ont aussi οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ, au lieu de οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (cf. ix, 45, 46, 52) ; de même συμβαλλεῖν αὐτῷ (Ss. Sc.), au lieu de ἀποστοματίζειν αὐτόν, et v. 54. ζητοῦντες ἀφορμήν τινα λαβεῖν αὐτοῦ, ἵνα εὕρωσιν κατηγορῆσαι αὐτοῦ, au lieu de ἐνεδρεύοντες αὐτὸν θηρεῦσαί τι ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ. De toute façon, la mise en scène se heurte à l'invraisemblance ; mais le début du v. 53, dans les mss. les plus autorisés, pourrait bien être une correction suggérée par xi, 37, « tout le peuple » n'ayant pas de place dans la maison du pharisien où Jésus est censé avoir prononcé le discours précédent.

ce que la source disait des machinations faites aussitôt par les scribes, de concert avec les chefs des prêtres, pour se saisir de Jésus et le mettre à mort [1].

Ainsi compris, le discours aux pharisiens a une grande signification historique. Nonobstant les modifications qu'il a subies, ce doit être le document qui, avec la parabole du Figuier, représente le plus exactement la prédication du Christ à Jérusalem. Mais la parabole du Figuier [2] doit se placer au début, et le discours contre les pharisiens au terme de cette prédication, l'un n'étant pas d'ailleurs éloigné de l'autre. A Jérusalem, comme en Galilée, Jésus réclamait la pénitence immédiate en vue du royaume prochain. L'indifférence qu'il rencontre, les chicanes et l'opposition qu'on lui fait l'amènent bientôt à reconnaître que l'heure n'est pas encore venue et que le châtiment d'Israël précédera le règne du Messie. On remarquera que le discours aux pharisiens ne fait qu'accentuer la menace contenue dans la parabole du Figuier. La citation prophétique, si l'on fait abstraction des retouches rédactionnelles, pourrait s'expliquer dans la bouche de Jésus. Supposé qu'elle vienne seulement du rédacteur, elle doit traduire néanmoins assez fidèlement la pensée du Sauveur, qui a rappelé aux Juifs leurs infidélités passées et qui a fait valoir sa propre mission comme le dernier appel de la bonté divine avant la punition réclamée par la justice. Le Christ ne parlait pas de sa mort : prenant congé de ses auditeurs, il les ajournait, sans autre explication, à son prochain avènement dans la gloire.

Garnay (près Dreux).

ALFRED LOISY.

1. Cf. MATTH. XXVI, 3-5 ; MARC, XIV, 1-2 ; LUC, XXII, 1-2.

2. LUC, XIII, 6-9. Sur la dépendance vraisemblable de la parabole des Vignerons à l'égard de celle du Figuier, qu'elle a pour ainsi dire supplantée dans la tradition, cf. *Études évangéliques*, 53-54.

RECHERCHES SUR

STEFANO COLONNA

PRÉVÔT DU CHAPITRE DE SAINT-OMER
CARDINAL D'URBAIN VI ET CORRESPONDANT DE PÉTRARQUE

VI

Le long démêlé capitulaire dont on vient de parler devait être à peine résolu, ou se trouvait peut-être même encore en suspens à Avignon, lorsque Stefano eut à soutenir avec les mayeurs et échevins de la ville un procès [1] dont nous allons exposer brièvement l'origine.

Par plusieurs privilèges [2], le prévôt de la collégiale de Saint-Omer avait été mis en pleine possession de l'enclos capitulaire sur lequel une très vaste juridiction lui était

1. Le dossier de ce procès comprenant cinq pièces scellées du sceau de la prévôté de Montreuil ou du baillage d'Amiens se trouve aux *Arch. mun. de Saint-Omer*, sous la cote CXCII, 7; des chiffres supplémentaires écrits au dos de chacune des pièces prouvent que lors de l'inventaire de 1784 elles étaient réunies en une même liasse postérieurement dispersée. M. de Lauwereyns de Roosendaele, dans son recueil intitulé *Curiosités historiques des archives de Saint-Omer* (Saint-Omer, 1882, in-12), a fait mention de cette querelle : l'aperçu qu'il en donne (p. 26) perd une grande partie de son intérêt par ce fait que dans « Estevene de le Coulombe » il ne songe pas à reconnaître St. C. — Ajoutons que M. Giry (*Analyse et extraits*.., n° 105) a donné, d'après une copie faite au xve siècle, le résumé de la sentence du bailli d'Amiens dont l'original est aux *Arch. mun.*, CXCII, 73.

2. Bulle de Calixte II du 6 octobre 1123 confirmée par le roi Louis VI (*Arch. cap.*, G 58); confirmations données par les papes Innocent II, Adrien IV, Alexandre III, Grégoire IX en 1139, 1159, 1179 et 1235.

attribuée. Des écoles étaient entretenues d'antiquité [1] dans cet *atrium* fermé. Mais la municipalité n'y laissait pas le prévôt absolument libre, puisque celui-ci devait en ouvrir l'accès aux enfants de la ville pour leur permettre de recevoir une culture latine sommaire. Le prévôt cependant gardait la haute direction, et, en particulier, la nomination du maître d'école lui était expressément réservée ; le choix s'en faisait régulièrement et sans difficulté à une assemblée du chapitre.

Stefano Colonna s'avisa de nommer un Italien à cette place ; de là un curieux et vivant démêlé. On peut saisir, au milieu des arguments produits par les parties, certaines idées originales ; ce sera assister en même temps à un épisode de cette histoire si intéressante et si rarement étudiée de l'enseignement au moyen âge, en dehors des hautes écoles et des grandes universités.

Il est fort naturel que Stefano Colonna, sans affirmer pour cela des goûts bien perturbateurs, tint à favoriser certains de ses protégés ou même de ses domestiques. Aussi, en 1365, l'ami de Pétrarque mit-il à la tête des écoles de Saint-Omer un « Sire Jehan Serlions de Arcula [2],

1. Ces écoles capitulaires remontent très haut ; au IXe siècle, les moines de Saint-Bertin envoient un jeune sourd-muet, guéri miraculeusement, « ad canonicorum scholam ». Cette mention se trouve dans les *Miracula sancti Bertini*, texte de la fin du IXe siècle (*AA. SS.*, sept., II, 597).

2. M. Giry a lu d'après la copie du XVe siècle qu'il analyse (voir plus haut) que Jean Serlion était original de *Areula*. M. de Lauwereyns après lui a adopté cette forme. Mais sur les documents originaux la lecture *Arcula* s'impose. De plus, *Areula* n'existe pas ; il y a au contraire un *Arcola* dans le diocèse de Gênes, un autre *Arcola* ou *Arcula* en Lunigiane, près de Sarzane (cf. Repetti, *Dizion. geograf. della Toscana*, t. I, Firenze, 1833, p. 110). Il y avait bien des raisons pour que St. C. fut mis en rapport avec la Lunigiane, pays renommé dans l'Italie médiévale comme une pépinière de grammairiens. Le prévôt de Saint-Omer put connaître un lettré de ce pays, soit par ses cousins Agapito ou Giordano Colonna qui furent successivement évêques de Luni, soit par Guido Settimo qui en était originaire ; le futur arche-

ytalien ». Cette innovation sans vergogne fut mal accueillie par l'esprit pratique des échevins et excita leur indignation. Se sentant lésés dans leurs droits ils ont recours au prévôt royal de Montreuil, alors Jean de Quessebronne, de qui relevaient les cas de nouvelleté. Le procureur de Stefano oppose l'incompétence de la justice royale et estime que l'affaire doit être tranchée par le tribunal ecclésiastique du prévôt de Saint-Omer; les échevins maintiennent les droits du roi. Jean de Quessebronne ne manque pas d'accueillir la demande de ces derniers et assigne les parties aux prochains plaids devant se tenir à Montreuil[1].

Aux plaids du 7 janvier 1368, les plaignants soutiennent que Jean Serlion ignore le *langage du pays*[2]; tel est évi-

vêque de Gênes, un des meilleurs amis de Pétrarque, fréquentait assidûment la cour du cardinal Giovanni Colonna à Avignon (cf. Fracassetti, *Adnotationes*, p. 28, 103). — Nous savons d'ailleurs que les Colonna n'hésitaient pas à placer ainsi leurs protégés italiens en France. Matteo Colonna, par exemple, l'un des prédécesseurs de Stefano, installait en 1301 dans sa prévôté d'Ingré, à Chartres, un « Nicolas de Çagarolo » (Clerval, *op. cit.*, p. 408); or Zagarolo était, dans la campagne romaine, l'une des principales seigneuries de la famille Colonna. A vrai dire, le nom de Serleone est usuel à Gênes et à Savone.

1. Nous publions en appendice l'original de cette citation du 7 avril 1366-67, ainsi que le texte du jugement du 7 janvier 1367-68. Sur Jean de Quessebronne, cf. Gravier, *Essai sur les prévôts royaux* (Paris, 1904), p. 195, 196.

2. Quel était donc ce langage du pays ignoré par maître Serlion? Nous n'entrerons pas très avant dans les controverses au sujet de la langue la plus usuellement employée à Saint-Omer au moyen âge. Le picard y fit peu à peu concurrence au thiois seul parlé à l'origine. Le flamand résista longtemps cependant; ainsi, jusqu'à la fin du xvie siècle, les ordonnances du Magistrat se faisaient à la *bretecque* en cette langue; remarquons aussi qu'au faubourg de Lysel en 1856, le flamand était plus employé que le français (E. de Coussemaker, *Délimitation du flamand et du français...*, *Annales du Comité flamand*, t. III, 1857, p. 390). Courtois (*L'ancien idiome audomarois...*, *Mém. de la Soc. des Ant. de la Morinie*, t. XIII, 1869) montre assez clairement que jamais le flamand ne fut *enseigné* dans les écoles du chapitre ni dans celles de

demment leur plus sage argument. Mais à cette idée fort judicieuse et pleine de bon sens ils ajoutent que le maître choisi par le prévôt ne peut professer aux écoles, n'étant pas licencié ès-arts ; principe trop sévère qui est assurément une médiocre raison. Même au xve siècle, celui qui possédait un titre semblable n'était souvent pas, pour cela, réputé propre à l'enseignement ; le chapitre de Rouen allait jusqu'à entreprendre une enquête pour savoir si un maître ès-arts avait des connaissances suffisantes ! Et vraiment, les petits grimauds de Saint-Omer auraient certes pu, comme ceux de Paris ou de Troyes, se trouver fort bien d'un maître n'ayant pas conquis ses grades aux Universités [1].

Saint-Bertin. Mais cet auteur omet de déterminer la langue *employée* généralement pour l'instruction des enfants, ce qui est pour nous le point important. Les raisons que nous avons données, d'autres faits exposés dans le mémoire de Courtois, ainsi que des indications intéressantes fournies par M. Van Kempen (*De la composition pour homicide... dans les coutumes de Saint-Omer* [Saint-Omer, 1902], p. 79 et 111) montrent que le flamand était certainement assez enraciné pour qu'au xive siècle un maître d'école fût forcé de le connaître. De plus, comme Stefano ne pouvait guère s'imaginer qu'un maître d'école enseignât uniquement en latin, Serlion devait assurément savoir un peu de français. Et cette probabilité semble se changer en certitude de ce fait que Serlion nous est montré comme parlant latin et *autres langagez* (voir Append. III).

1. Beaurepaire, *Recherches sur l'instruction publique dans le diocèse de Rouen*, t. I, p. 106. Aux petites écoles de la cathédrale de Paris, les licenciés ès-arts étaient en grande minorité (cf. Denifle, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. III, p. 658). Parmi les conditions que doit remplir le maître des petites écoles épiscopales de Troyes, il n'est pas question de titres universitaires (Vallet de Viriville, *Les Archives historiques du département de l'Aube*, p. 433). Il faut dire cependant, pour défendre l'argument du magistrat de Saint-Omer, qu'à cette époque, comme nous l'apprennent les rôles de la nation picarde, les clercs du diocèse de Thérouane ayant pris leurs grades à l'Université de Paris étaient fort nombreux. On peut rapprocher aussi des faits qui nous occupent la charte de l'évêque de Senlis nommant, en 1335, à ses grandes écoles un maître, non licencié ès-arts, « attenta litteraturæ sufficientia ». (*Gal. Christ.*, t. X, *Instrum.*, c. 490) ; c'est la thèse même soutenue par St. C.

Les arguments inspirés par Stefano Colonna pour les opposer à ceux de l'échevinage, sont souvent assez solides. En protestant avec énergie contre les allégations des mayeurs et échevins, il fait invoquer les droits anciens et très réels de son église, tant de fois consacrés. Pourquoi les violer en cette circonstance, puisque l'école est située dans l'enclos de la collégiale et par suite sous l'autorité exclusive des chanoines ? [1] Ces raisons de fait, qui à la lettre sont exactes, seront comprises *lato sensu* par les officiers royaux. Stefano semble d'ailleurs, lui aussi, voir, malgré ces droits positifs, combien il serait

1. Il est permis de se demander pourquoi le prévôt n'usa pas en cette circonstance contre les échevins du droit d'excommunication que les papes successifs avaient si largement dévolu à sa charge. Par plusieurs bulles confirmées en dernier lieu par Jean XXII en 1322 (publ. par Pagart d'Hermansart, *Histoire du Baillage de Saint Omer*, p. justif., n° 1), les chanoines avaient en effet le pouvoir de lancer sans procès l'excommunication « in malefactores eorum » ; ils en usaient si largement qu'une entreprise quelconque sur leurs droits ou intérêts temporels justifiait son emploi ; cette formule très vague fut souvent mise à profit et même pour les raisons les moins convenables. En 1233, par exemple, une veuve de Saint-Omer qui désirait donner tous ses biens aux frères prêcheurs pour permettre leur installation en cette ville, fut considérée par le chapitre comme *malefactrix* et par suite excommuniée ; Grégoire IX leva l'excommunication, mais sans nier le précieux privilège de la collégiale (Chapotin, *Histoire des Dominicains de la province de France*, p. 152-153). Dans un conflit tout analogue à celui qui nous occupe, l'évêque de Thérouane lança en 1395 l'excommunication contre le magistrat de Saint-Omer, l'accusant d'un empiètement sur sa juridiction (Giry, *Analyse et extraits....* n° 143). Citons encore un cas de nouvelleté semblable porté en 1398 devant la prévôté de Montreuil, malgré la menace formelle d'excommunication (P. Tierny, *La prévôté de Montreuil*, [Abbeville, 1892], p. 65-66), Voir aussi Gravier, *Essai sur les prévôts royaux...*, p. 41, 69. Quelle est donc la raison pour laquelle St. C. se soumit à la juridiction royale sans frapper le magistrat de Saint-Omer ou même le prévôt de Montreuil de peines spirituelles ? Il semblerait juste de croire que l'arrivée du maître italien ne dut pas être plus agréable à plusieurs chanoines qu'aux bourgeois de la ville. Peut-être en fulminant l'excommunication St. C. aurait-il craint de se trouver en grave désaccord avec son chapitre, ce qui n'eût pas manqué de compromettre son prestige à l'égard de l'autorité civile.

étrange que le conseil élu de la ville de Saint-Omer fût exclu de toute autorité en une question où les enfants mêmes des bourgeois sont intéressés. Il en résulte que, malgré l'exactitude intrinsèque de ses arguments, le prévôt de l'église veut se justifier par des raisons de sentiment. Il fait énumérer aux plaids de Montreuil toutes les qualités qui font de maître Serlion un éducateur parfait. D'ailleurs le délégué de Stefano Colonna porte la question plus haut ; il en vient à blâmer comme irrationnelle et coupable l'immixtion du pouvoir laïc dans l'éducation de l'enfant; et c'est là son argument décisif : les principes de l'enseignement dépassent la compétence de l'homme livré à ses propres forces ; de même que « la donation des dites escoles se fait par fourme espirituelle et en lieu espirituel », il faut se persuader que la science elle-même est chose « espirituelle et venant du don de Dieu ».

A vrai dire, Jehan de Quessebronne, certainement peu favorable à ces italiens intrus, ou peut-être médiocrement séduit par la sublimité des raisonnements apportés par le délégué de « Messire de la Coulombe », qui avait tenté de se soustraire à la justice du roi, donne raison à l'échevinage.

La partie condamnée en appelle devant le bailli d'Amiens[1]. Tassard Marsile, procureur de Stefano Colonna, a mission de soutenir aux assises que, dans les écoles, le prévôt du chapitre était libre de mettre « quelque personne qui li plaisoit, personne ydone, magistre ou non magistre... Et souffist de y mettre personne lettrée en grantmaire (*sic*) seulement, qui se pooit bien faire sans

1. Nous n'avons pas à suivre ici tous les détails de cette procédure : la compétence du bailli d'Amiens relativement à celle du prévôt de Montreuil au XIVe siècle est une question fort obscure exposée dans Tierny, *op. cit.*, p. 65 et suiv., 93 et suiv.

estre licencié en ars; meesmement que ce que fait en avoit, avoit peu ou nient rewart aus dis maieurs et eschevins ». L'allure assez méprisante de ces dernières réflexions ne fut peut-être pas étrangère à la condamnation [1].

Le bailli d'Amiens, Jean Barreau [2], confirme donc le jugement du prévôt de Montreuil, et peu après, Stefano reçoit l'ordre de payer « trentewit livrez deux sols et dix deniers » pour les dépens [3]. Voilà le résultat en vue duquel il s'était mis lui-même en frais de « boine loquence » et de belles raisons.

En nommant Serlion, le prévôt de Saint-Omer ne devait pas s'attendre à une telle défaite. Le maître dut être écarté : mais on ne se hâta pas de le remplacer aux écoles capitulaires, comme en fait foi l'ordre que le bailli dut donner à son premier sergent [4]. La dernière trace que nous trou-

1. *Arch. mun.*, CXCII, 7, 3; jugement du bailli d'Amiens, 20 janvier 1367-68; parchem. scellé. Ce document est, comme nous l'avons vu, indiqué dans Giry (*Analyse et extraits...*, n° 105) M. Giry commet une erreur chronologique, qui doit être sans doute attribuée à une étrange faute d'impression. Il conserve en effet au jugement du bailli la date du 20 janvier 1367, quand, de toute évidence, il faut convertir cette date en 20 janvier 1368. D'ailleurs, à parcourir seulement le travail de M. Giry, on le voit indiquer régulièrement le style de Pâques comme étant employé au xive siècle par les officiers royaux de Montreuil et d'Amiens. Remarquons aussi que les jours de la semaine indiqués, ainsi que l'ordre même du procès s'oppose absolument à la date de 1367.

2. Ce Jean Barreau n'est pas un inconnu; il était bailli d'Amiens au moment du traité de Brétigny et joua un certain rôle dans les délicates négociations qui l'accompagnèrent (cf. Tierny, *op. cit.*, p. 105).

3. *Arch. munic.*, CXCII, 7, 5; parch. scellé.

4. *Ibid.*, CXCII, 7, 4; parch. scellé. Ce fut dès le 19 février 1367-68 que le bailli lança cet ordre au « premier sergent du roy notre sire ou dit baillage ». Le bailli se plaint que, depuis le jugement, « li dis prevost de le dicte église ou son vicaire ont laissiet et laissent les dictez escolez de Saint Omer et escoliers vaghes de recteur d'icheaux escoliers et escolez, maistre en ars, ydone, résident au lieu et sachant le lan-

vons de l'affaire des écoles est une mention brève, mais suggestive, inscrite sur un registre capitulaire [1]... Serlion fut remplacé par un maître ès arts ! Selon une image qu'eût aimée Pétrarque, la rigidité de la Colonne dut donc fléchir.

Assurément, on l'a pu voir, ce procès se déroula sans que Stefano Colonna prit une part bien personnelle à tous les débats. Il ne faut donc pas se hâter d'en tirer des conclusions trop audacieuses. Sans prouver certes qu'il mérite d'être placé, dans la liste des prévôts de la collégiale audomaroise, à côté du fameux lettré et bibliophile italien Adinulfo d'Anagni [2], cette querelle montre que Stefano Colonna n'était peut-être pas indigne de correspondre avec le père de l'humanisme; l'intérêt n'a pas dû seul pousser notre prévôt. Si loin du glorieux palais des Saints-Apôtres et sous un ciel si différent, un homme de très humble science, sans doute,

gage du pais, ne en ce ne pourvoient aucunement as dis escoliers et escolez, ne obtemperent au dit jugement, ja sois que requis en ait esté li dit vicaire du dit prévost de par lez dis maieurs et eschevins ; lez quelles coses sont ou compte au dit jugement et en lésion du bien commeun et populaire de le dicte ville ». Le bailli ordonne à son sergent de procéder par tous moyens, même « par prinse du temporel du dit prévost ». Nous voyons ici intervenir un vicaire de St. C. Celui-ci, en effet, comme nous le verrons, n'était pas à Saint-Omer en 1368.

1. Anno LXVIII, die Lune post Quasimodo, dominus J. de Cleti cantor et vicarius domini prepositi, presentavit ad regimen scolarum discretum virum Simonem dictum Journée, qui similiter ad hoc per nos fuit admissus ». (*Arch. du chap.*. Reg. G 350, f° 49 v°). La qualité de maître ès arts de Simon Journée n'est spécifiée qu'à l'année 1373 dans le même registre (f° 100 r°). Remarquons que le successeur de Serlion ne donna pas toute satisfaction, puisque à cette date, le chapitre le nomma de nouveau maître d'école « decano tamen contradicente ». Ce Journée avait étudié à l'Université de Paris ; nous le trouvons mentionné dans Denifle, *Chartularium*..., t. II, p. 261, comme maître ès arts et bachelier en décret.

2. Cf. Delisle, *Le cabinet des manuscrits*..., t. III, p. 210.

n'aurait-il pas réussi à faire luire comme un lointain reflet de cette cour la plus lettrée de l'univers ? [1]

Quant à la figure de Serlion, il faut avouer qu'elle reste pour nous un peu énigmatique. Les affirmations laudatives des défenseurs sur son compte sont certes trop intéressées pour être prises à la lettre. La seule indication certaine que nous puissions relever à son sujet est peu faite pour nous le recommander. Il alla en effet, dans l'interrogatoire qu'on lui fit subir, jusqu'à désavouer son protecteur et protester hautement de son incapacité [2].

Peut-être, à vrai dire, le grammairien italien n'était-il pas fâché de s'éloigner de Saint-Omer dont les habitants lui montraient si peu de sympathie. Quittons aussi la collégiale artésienne que son prévôt semble, à partir de cette date, avoir beaucoup délaissée, et déterminons autant que possible, ce qu'il advint de Stefano Colonna en dehors de France.

VII

Après avoir massacré tant de *Colonnesi* devant la Porta San-Lorenzo, Cola di Rienzo, dans une lettre au gouvernement de Florence, blâme ses victimes d'avoir pillé l'église de Saint-Laurent-hors-les-Murs ; il leur reproche d'autant plus vivement ce sacrilège que saint Étienne, dont le corps repose dans cette basilique, est le patron d'un

1. Parlant du palais Colonna, Pétrarque nous dit que là, « omnium ferme litteratorum hominum nostri orbis conventus praesto fuerit » (*De sui ipsius et multorum ignorantia*, ed. Bas.). Stefano grandit dans cette ambiance.

2. « Li dit sirez Jehans Serlions... respondi que se li dit prevost volois qu'il se entremeist de gouverner les dictes escolez, il ne le saroit faire et n'estoit ad ce ydonez » (cf. Appendice, III). Cet argument, produit par les mayeurs et échevins, ne fut pas étranger à la condamnation de St. C.

grand nombre d'entre eux à la fois [1]. Au XIVe siècle la maison Colonna est en effet « remplie », suivant l'expression de Rienzi, d'enfants nommés Stefano et vivant à la même époque. Comme les documents variés mentionnent trop rarement les ascendants des personnages du même prénom qu'ils citent, une confusion extrême en résulte. Il devient souvent très difficile, presque impossible même, de déterminer exactement ce qui, dans les événements, revient à tel ou tel Stefano Colonna. Quand nous aurons dit que l'histoire générale de cette famille au moyen âge est très insuffisamment connue [2], les généalogies sujettes à caution, nous serons peut-être excusés d'avoir recueilli seulement quelques rares épisodes certains de l'existence de notre prévôt en Italie.

On a vu, au début de cette étude, que les renseignements connus sur la jeunesse de Stefano Colonna se réduisent à peu près à rien. Une grande partie de sa vie, comme nous le savons grâce à Pétrarque, se passa à Avignon; Francesco Nelli, prieur des Saints Apôtres de Florence, l'y rencontra [3]. Quelques voyages à Rome chez les siens interrompaient aussi parfois la monotonie de ses

1. « ...ipsum sanctum Stephanum cujus domus eorum est plena nominibus debuerint praecipue revereri » (*Epistolario di Cola di Rienzo*, éd. Ann. Gabrielli, Roma, 1890, p. 84).

2. Les historiens, souvent consciencieux, qui se sont occupés de la famille Colonna, s'attardent d'abord à la question fort intéressante de ses origines et passent rapidement au XVIe siècle, restant vagues et incomplets sur la période qui nous occupe : citons Reumont, *Beiträge zur italienischen Geschichte*, t. V, Berlin, 1857, p. 1-116; Wüstenfeld, dans *Götting. Gel. Anzeigen*, t. II (1858), nos 101-104. Coppi, que nous avons déjà mentionné, n'échappe pas à ce reproche. Nommons ici, pour mémoire, trois panégyriques du XVIIe siècle : Ughellus, *Columnensis familiae... S.R.E. Cardinalium* (Roma, 1650, in-4), De Santis, *Columnensium procerum imagines...* (Roma, 1675, in-4), et Mugnos, *Historia della famiglia Colonna* (Venetia, 1658, f°), qui contient (p. 156-159) une notice sur St. C. et un madrigal à son adresse.

3. *Lettres de F. Nelli*, éd. Cochin; 18e l., Avignon, 8 septembre 1357, p. 243, 244.

fonctions curiales [1]. Sur la plupart des circonstances qui accompagnèrent ses départs « à travers les sommets neigeux des Alpes », nous ne savons rien. Arrêtons-nous cependant à l'année 1367 : il est spécialement intéressant pour nous, on le comprend, de savoir ce que fit Stefano Colonna dans des circonstances si solennelles pour l'Église. Quelques indications nouvelles ajoutées au commentaire d'une lettre de Pétrarque permettront peut-être d'éclairer cette question assez obscure.

On sait au milieu de quelle émotion universelle et après quelles périlleuses aventures, Urbain V, ayant quitté Avignon le 30 avril 1367, entrait en grande pompe à Rome le 16 octobre. Au premier abord, il semblerait naturel que notre Stefano dût se trouver parmi cette foule de cardinaux et d'évêques fêtant la « délivrance » du Saint-Siège : sa fonction curiale et surtout sa qualité de noble romain imposaient en quelque sorte sa présence. Cependant le cartulaire du chapitre constate, comme nous l'avons vu, qu'il se trouvait à Saint-Omer à la fin de septembre ; il était donc matériellement impossible qu'il eût accompagné le pape [2].

Ce point acquis, considérons maintenant la lettre écrite par Pétrarque au secrétaire apostolique Francesco Bruni dans le premier tiers de l'année 1368 [3]. Nous y voyons qu'un membre de la famille Colonna, Stefano, allant, l'année précédente à la fin d'octobre, de France à Rome, s'est arrêté pour rendre visite à Pétrarque, dans sa maison de campagne milanaise [4]. Le poète nous dit que son

1. Cf. surtout Pétrarque, *Var.*, 52.

2. D'ailleurs les documents publiés par Kirsch, dans *Die Rückkehr der päpste Urban V und Gregor XI von Avignon nach Rom* (Paderborn, 1898), ne mentionnent pas une seule fois le prévôt de Saint-Omer.

3. *Sen.* IX, 2.

4. Le lieu de cette villégiature où Stefano Colonna vint voir Pétrarque peut être fixé à Garignano, près Milan (3 milles hors la porte Comasque). Cela paraît assez probable après l'étude d'A. Annoni (*Il Petrarca in villa*,

visiteur et lui avaient passé ensemble d'excellentes heures et que Stefano était parti en promettant de lui écrire, dès qu'il arriverait à Rome, le récit des choses extraordinaires qui s'y faisaient. Et, ajoute Pétrarque, mon vieil ami m'a causé une très grande peine en négligeant sa promesse ; s'il ne s'est plus souvenu de moi, cela tient à une subite affection dont il s'est pris, peu d'heures après m'avoir quitté, pour un jeune Italien inconnu ; voilà comment une passagère rencontre lui a fait oublier une liaison amicale qui remonte à trente ans ! Quel est donc le Stefano Colonna dont Pétrarque montre l'oublieuse inconstance. Ce pourrait être l'un des descendants du vieux Stefano, ou ce Stefano Colonna, dont l'identité est si douteuse et qui correspondait avec Simone di Brossano, l'archevêque de Milan [1], ou d'autres encore. Il semble préférable, croyons-nous, d'y voir notre prévôt de Saint-Omer. En cela, d'ailleurs, nous suivons l'interprétation donnée par Fracassetti de la lettre qui nous occupe [2] ; cependant, toutes les raisons qu'il propose sont loin d'être persuasives, et, après les avoir examinées, on hésite encore sur la véritable personnalité du Stefano Colonna. Il est possible d'ajouter à l'identification proposée par Fracassetti un élément qui paraît emporter la certitude.

p. 97 à 127 de *Francesco Petrarca e la Lombardia*, Milano, 1904). Voir cependant la discussion de R. Sabbadini (*Giorn. storico*, t. XLV [1905], p. 169-175) ; et aussi Em. Galli (*Archivio storico lombardo*, 4e série, fasc. 6, juin 1905), qui dit (p. 36) ne pouvoir désigner avec certitude l'endroit où Pétrarque reçut St. C.

1. Deux de ces lettres sont publiées dans les œuvres de Pétrarque, ed. Bas., t. II, p. 1233-37.

2. Note à *Fam.*, XX, 8. Les opinions de Fracassetti sont ici souvent contestables. Retenons cependant cette idée : Pétrarque dit qu'il était depuis trente ans en très affectueux rapports avec ce Stefano Colonna ; or il suffit de connaître la correspondance du poète, pour s'assurer qu'au seul prévôt de Saint-Omer peut s'appliquer l'expression d'une si longue amitié ; raisonnement juste, assurément, mais non inébranlable.

Pétrarque nous dit que Stefano Colonna est venu le voir « ante Kalendas Novembris, e Gallia rediens, apostolici reditus [eum] revocante fama ». Retenons de cette phrase deux choses : 1° Pendant que le pape naviguait de Marseille à Corneto et se rendait de là à Viterbe, le Stefano Colonna dont parle Pétrarque était en France, puisqu'à la fin d'octobre, époque même de l'installation d'Urbain V à Rome, il se trouvait aux environs de Milan, « venant de France ». 2° Ce n'est que *fama*, le bruit, la renommée du « retour de l'Apôtre » qui a rappelé Stefano Colonna en Italie; on peut en conclure avec certitude qu'il n'a pas vu, de ses yeux, le pape partir d'Avignon; qu'il ne se trouvait donc pas alors en ce lieu. L'ami de Pétrarque n'a donc pas suivi l'exemple de certains cardinaux qui, présents à Avignon le 30 avril 1367, ont préféré gagner Rome lentement par terre [1]. Il résulte, en effet, avec évidence, des termes employés par Pétrarque que Stefano Colonna était en France à cette époque, mais non à Avignon.

Or les documents de Saint-Omer prouvent que le prévôt résida en sa collégiale pendant l'année 1367, qu'il y était certainement, comme nous l'avons vu, les 15 et 17 septembre de cette année, dates où il tenait son chapitre général.

Rien ne nous empêche donc de reconstituer ainsi l'ordre des faits, tout en fixant l'identité du personnage. Dans le courant de l'année 1367, Stefano Colonna, prévôt de Saint-Omer, apprend par ouï-dire (*fama*), au siège de sa collégiale, le brusque départ d'Urbain V. Cette nou-

1. Ainsi les cardinaux de Pampelune, de Limoges, de Carcassonne, Orsini, de Beaufort, Grimoard, ayant quitté Avignon en même temps que le pape, le rejoignirent à Viterbe, en suivant la route de terre par Bologne (cf. Christophe, *Histoire de la papauté pendant le XIVe siècle*, t. II, p. 372).

velle a pu lui parvenir avec une grande lenteur [1] ; peut-être aussi les affaires urgentes de son église l'ont-elles retenu à Saint-Omer jusqu'à l'issue du chapitre général, vers la fin de septembre. Nous le retrouvons à Milan dans les derniers jours d'octobre. Ces deux dates concordent parfaitement ; (des documents du XIVe siècle nous apprennent que les marchands italiens mettaient alors un mois pour aller de Milan aux foires de Flandre ou d'Artois [2]). De là, il se dirigea vers Rome où l'accompagna ce jeune Italien, que Pétrarque maudit si sincèrement.

Le Stefano Colonna de la lettre *Sen.* IV, 2, et le prévôt de Saint-Omer semblent donc bien être une seule et même personne; il paraît même raisonnable de se prononcer à ce sujet avec certitude.

Cette identification admise ne fournit pas seulement un épisode intéressant des relations du prévôt avec Pétrarque ; elle ne précise pas seulement les lignes de son « itinéraire » pendant l'année 1367, mais encore elle nous permet de fixer une généalogie jusqu'à présent appuyée de témoignages tout à fait insuffisants. Dans la lettre qui nous occupe, Pétrarque parle en effet à Francesco Bruni d'Agapito Colonna, alors évêque d'Ascoli, et il le dit être frère du Stefano qui vint le voir à sa maison de campagne milanaise. On pouvait *a priori* considérer comme sujette à caution l'indication donnée par Litta sur la parenté existant entre le prévôt de Saint-Omer et Agapito ; elle se trouve donc exacte.

1. Le mot de *fama* indique aussi que la nouvelle du départ d'Urbain n'avait pas été officiellement annoncée à St. C. ; l'occasion qui la lui a apprise a très bien pu se faire attendre : ainsi, onze ans après, les cardinaux restés à Avignon surent d'abord l'élection de Clément VII par un simple marchand de passage (Valois, *La France et le grand schisme*, t. I, p. 102 n.); il put fort bien en être ainsi pour le prévôt de Saint-Omer.

2. Publ. dans Peruzzi, *Storia del commercio... di Firenze*, Firenze, 1868, p. 207.

Voilà évidemment de modestes conclusions [1]; mais les renseignements précis sur la vie de notre Stefano sont trop rares, comme nous allons le voir encore une fois, pour nous dispenser de les établir avec soin.

VIII

La *Gallia Christiana* affirme d'une façon très brève et assez vague que Stefano Colonna fut délégué par Grégoire XI pour conclure un traité entre la république de Gênes et le roi de Chypre. Bien que la *Gallia Christiana* ne date pas cette intervention, il est facile de fixer le moment où la diplomatie de Grégoire XI s'est mêlée aux luttes de Chypre avec Gênes.

Philippe de Maizières, le fameux chancelier de Chypre, écrit que lors de son voyage en Italie pendant l'année 1376, il essaya de faire aboutir des conférences ouvertes

1. Comme il est très possible que St. C. ait connu les Visconti, nous n'avons pas été surpris de trouver dans le ms. de la Bibl. nat., n. a. l. 1152 (sorte de recueil épistolaire, « zibaldone », formé en Italie dans la seconde moitié du xve siècle) le texte d'une lettre latine dont l'adresse ainsi conçue : « Epistola missa domino Barnabovi Vicecomiti per Stefanum de Columpna protonotarium domini pape, occasione domini Pandulfi de Malatestis ». Il s'y agit d'une aventure galante de Pandolfo Malatesta qui lui suscita la haine de Bernabò Visconti : ce titre pouvait nous amener à attribuer cette lettre fort curieuse à notre prévôt : à vrai dire son texte extrêmement incorrect nous l'avait déjà rendue suspecte, quand M. F. Novati dans son travail sur *Il Petrarca ed i Visconti* (dans *F. Petrarca et la Lombardia*, p. 11-84) a eu l'occasion d'étudier d'une façon très perspicace (p. 47, n. 1, p. 64) et de publier la lettre dont nous parlons; sur quatre mss. qu'il en a vus, le plus mauvais seul, celui de Paris, donne l'adresse que nous avons citée; les trois autres portent : « Epistola missa per regem Lodovicum regem Yerusalem et Sycilie... ». Cette indication attribuant la lettre à Louis, roi de Hongrie, corroborée par quelques détails du texte lui-même, est très probablement exacte.

entre Pierre II de Lusignan et le doge de Gênes [1] ; il espérait ainsi mettre fin à la longue guerre qui, commencée en 1373 par la prise de Nicosie et de Famagouste, n'était pas encore terminée. Le roi de France prit l'initiative des négociations, et comme la lutte, en se prolongeant, éloignait encore l'espoir d'une croisade, le pape se joignit à lui. Toutes les offres avantageuses faites aux Gênois vainqueurs furent vaines ; ils les traitèrent, dit Ph. de Maizières, comme jeux d'enfants [2]. Malgré les instances de l'empereur Charles IV et celles de Bernabò Visconti, ils repoussèrent nettement tout commencement d'entente. Charles V comme Grégoire XI durent renoncer à leurs projets de pacification [3].

Stefano Colonna prit-il part à ces conférences ? Des recherches effectuées aux Archives de Gênes n'ont donné aucun résultat. Il faut dire que, par leur total insuccès, ces négociations, comme nous l'avons vu, ont laissé fort peu de traces dans l'histoire ; de plus, le prévôt de Saint-Omer n'était pas qualifié, semble-t-il, pour pouvoir y jouer un rôle actif. Des cardinaux, nous le savons, choisis parmi les plus distingués de la curie [4] furent désignés par le pape pour le représenter en cette circonstance qui intéressait toute la chrétienté. Notre prévôt, simple protonotaire, ne put guère qu'être attaché à un titre quelconque, comme

1. La seule source que nous connaissions pour les négociations de 1376 est une lettre de Ph. de Maizières adressée à Fr. Cornaro en 1381 ; elle se trouve dans le ms. de l'Arsenal 499, f° 160 v°-161 v°. — Cf. N. Jorga, *Philippe de Maizières* (*B. de l'Éc. des Hautes-Études*, fasc. 110, 1896), p. 425. Sur l'ensemble des rapports de Gênes avec Chypre à cette époque, voir Mas Latrie, *Histoire de l'île de Chypre sous... la maison de Lusignan*, t. II.

2. « Quasi de ludo puerorum curare videbantur » (*Ars.*, 499, f° 161 v°).

3. Un traité ne devait être conclu, et après bien des lenteurs, qu'en 1383 à Turin (cf. Mas Latrie, *op. cit.*, t. II, p. 379).

4. « ... Cardinalibus de sufficiencioribus curie » (*ms. cit.*, *loc. cit.*).

secrétaire par exemple, à ces membres d'élite du Sacré-Collège. Ainsi peut se concilier l'absence de renseignements originaux avec les affirmations de la *Gallia Christiana* et celles de Ciacconius, qu'il est bien difficile de croire tout à fait gratuites [1]. Stefano Colonna dut être, sinon simple spectateur, du moins acteur peu important de ces inutiles discussions.

Des recherches plus approfondies aux archives génoises permettraient-elles d'éclaircir cette question, mieux que ne le sauraient faire de simples hypothèses ? Il est possible ; nous pensons cependant pour les raisons indiquées plus haut que le résultat serait très problématique, et les déceptions nombreuses.

La fin de la vie de Stefano, et, en particulier, la question contestée de son cardinalat en 1378 semblent être plus faciles a élucider. On sait que la naissance du schisme suivit de quelques mois à peine l'intronisation d'Urbain VI : dès le 9 août 1378, les cardinaux citramontains, réunis à Anagni, osaient anathématiser et déclarer intrus le pape élu par eux. A Fondi, qu'ils gagnèrent bientôt pour se mettre sous la haute protection de Jeanne de Naples, ils allaient être rejoints au milieu de septembre par les trois cardinaux qui jusque là n'avaient pas rompu tout lien avec le pape ; d'autre part, ceux d'Avignon ne les avaient pas attendus pour se déclarer en faveur des rebelles : Urbain restait donc seul. Il est facile de s'imaginer quelle fut l'intensité des sentiments qui, dans ces circonstances si angoissantes, s'agitèrent dans son âme emportée et orgueilleuse. Thierry de Niem le vit pleurer sous le poids de cette humiliation insupportable [2].

1. Ciacconius, en effet (*op. cit.*, t. II, c. 643) indique ce rôle diplomatique de St. C. ainsi que Ughellus (*op. cit.*, *loc. cit.*) et Contelori (*Elenchus cardinalium ab an. 1294 ad an. 1430* ; Roma, 1641, in-4, p. 114).

2. Theodoricus de Nyem, *De scismate libri tres*, éd. G. Erler, Leipzig, 1890, p. 28.

Aussi prit-il une suprême décision : écarté de la cité Léonine par les menaces du château Saint-Ange occupé par ses adversaires, il se rendit à Sainte-Marie *in Transtiberim*, et là, en un seul jour, il fit une vaste promotion de cardinaux.

Nous trouvons ici le nœud même du grand schisme : Clément VII allait être élu, Urbain VI se fortifiait avec une énergie inouïe ; et, cependant, sur ces circonstances capitales, les historiens se contredisent ; ils ne sont même pas d'accord sur le point capital de savoir lequel des deux partis en présence ouvrit les hostilités. Nombre des cardinaux, date de leur création, noms de quelques-uns d'entre eux, autant de questions encore mal éclairées. Elles nous importent tout spécialement, car c'est précisément en ces jours de troubles que Stefano a été appelé dans le Sacré Collège.

Thierry de Niem prétend que la promotion se fit après l'élection de Clément VII, c'est-à-dire après le 21 septembre ; les *Grandes Chroniques* [1] tiennent pour le 20 ; les *Annales Mediolanenses* [2] pour le 28, et cette date est adoptée par Contelori [3] et Cristofori [4]. Mais retenons avant tout la lettre importante adressée au sujet des préliminaires du schisme par Marsile d'Inghen à l'Université de Paris [5] ; c'est au samedi des Quatre-temps de septembre (c'est-à-dire le 18) qu'il place la promotion qui nous intéresse ; nous trouvons une confirmation de cette date dans le fait que l'*Anonimo fiorentino* apprit l'événement le 21 septembre [6]. Pour d'autres raisons sur lesquelles nous

1. Éd. P. Paris, t. VI, p. 448.
2. Muratori, t. XVI, col. 770.
3. *Loc. cit.*
4. Cristofori, *Storia dei Cardinali*, Roma, 1888, p. 254.
5. Ap., Denifle, *Chartularium...*, t. III, n° 1648.
6. *Diario d'Anonimo Fiorentino* (*Documenti di Storia italiana*, t. VI), p. 385.

ne reviendrons pas, Mansi ainsi que Wadding adoptent le 18 ; de même, MM. Valois et Erler [1].

Quant au nombre des cardinaux créés, il est peut-être, malgré certaines contradictions, moins difficile de se prononcer. Marsile d'Inghen et Tommaso di Acerno donnent tous deux le chiffre de 29 ; il est difficile de repousser ce témoignage émané d'auteurs bien renseignés [2].

Tous admettent qu'Agapito alors célèbre a été compris dans cette promotion ; nous ne pourrons en dire autant de Stefano. Pour lui, en effet, le doute a paru tel qu'un auteur moderne l'a rayé de ses tables cardinalices. Il est certain que les *Annales Mediolanenses* omettent de citer le prévôt de Saint-Omer parmi les nouveaux membres du Sacré-Collège ; que la *Cronica Sanese* [3] est à ce sujet d'une telle obscurité que toutes les suppositions semblent autorisées. L'érudit M. Souchon [4] en vient donc à affirmer que si certains auteurs ont compris Stefano parmi les *porporati*, il en faut trouver la raison dans une simple confusion qui se serait établie entre le prévôt et son frère, dans une sorte de dédoublement d'Agapito.

Qu'il soit d'abord permis de faire remarquer le nombre considérable d'historiens (et parmi eux des contemporains) qui démentent cette ingénieuse hypothèse [5].

1. Mansi, note à Rinaldi, t. VII, p. 360 ; Wadding, *Annales minorum* t. IX, p. 15 ; Valois, *La France et le grand schisme*, t. I, p. 159 ; Erler, note à Thierry de Niem, p. 28, n. 1. M. Erler donne une liste de sources assez abondante.

2. *Relatio Thomae de Acerno*, ap. Baluze, *Vitae paparum...*, t. I, p. 728. Signalons quelques indications contradictoires. Le *Diario* cité donne le chiffre de 28, de même l'évêque de Todi (ap. Rinaldi, *loc. cit.*).

3. Neri, *Cronica Sanese* (Muratori, t. XV, c. 261).

4. *Die Papstwahlen in der Zeit des grossen Schismas*, t. I, Braunschweig, 1898, p. 24, n. 3.

5. Citons en première ligne les *Cronache Estense* (Muratori, t. XV, c. 503) et les *Grandes Chroniques* (t. VI, p. 448). Stefano est donné comme cardinal dans : Rinaldi (t. VII, p. 361, n° 23), *Gallia christiana*

Mais ajoutons qu'en lisant l'ouvrage de Ciacconius, nous nous trouvons en face d'un fait suffisant pour dissiper les objections de Souchon. Ciacconius cite un passage de la déposition faite en août 1379 par le médecin Francesco Casini de Sienne au moment de l'enquête sur le schisme. Francesco raconte aux enquêteurs la conversation qu'il a eue à Gallicano avec Agapito Colonna, peu après l'élévation de Robert de Genève au pontificat ; et il dit, en passant, que le but de sa visite était de soigner Stefano Colonna, protonotaire apostolique, « alors élu cardinal [1] ». Il n'est pas besoin de montrer, quelle certitude ce récit nous apporte.

D'ailleurs, dans le fait que deux frères de la famille Colonna ont été promus ensemble au cardinalat, il n'y a

(*loc. cit.*), Contelori (*id.*) ; Eubel (*Hierarchia catholica*, t. I, p. 23) ; Fracassetti (note à *Fam.* XX, 8) ; U. Chevalier (*Bio-bibliographie*, nouv. édition) ; Litta (*loc. cit.*) ; Coppi (*id.*) ; Cristofori (*id.*) ; Ughellus (*id.*) ; De Santis (*id.*) ; Gregorovius (*op. cit.*, t. VI, p. 500) ; les dictionnaires de Moroni (t. XIV, p. 284), de Moreri (t. VI, p. 448), Sansovino (*Origine... delle famiglie illustre d'Italia*, Venise, 1670, in-4, p. 145) etc. Dans l'Artois, le chroniqueur Deneuville (*ms. cit.*) donne St. comme cardinal. Ferri de Locre (Ferreolus Locrius, *Chronicon Belgicon...* Atrebati 1613, in-4, p. 210) montre par la confusion même qu'il fait (il donne comme successeur à St. C, mort, selon lui, en 1363, un cardinal de saint Eustache, titre même que porta St.) que la source à laquelle il a eu recours et qu'il a mal comprise donnait à St. le titre de cardinal.

1. Ce texte, publié par Contelori, puis par Ciacconius, a été inséré tout récemment, avec quelques variantes peu importantes, par M. G. Tomasetti, dans son travail *Della campagna romana* (*Archivio della R. società romana di storia patria*, t. XXVII [1904] p. 470), d'après le texte des *Arch. Vat.*, *De schismate*, *Urb. VI*, t. IV, f° 75. Voici dans la transcription faite par ce dernier érudit de la déposition de « Franciscus de Senis, medicine doctor », le fragment qui nous intéresse : « Item, quando ego Franciscus dictus ivi ad castrum Gallicani ubi jacebat infirmus dominus Stephanus de Columpna, prothonotarius, *et tunc in cardinalem electus*, dominus Agapitus de Columpna, qui erat ibi ad visitandum dictum dominum Stephanum, habens novum quod Gebennensis cardinalis erat electus, dixit mihi... » Il ne faut tenir aucun compte du commentaire dont Ciacconius accompagne ce texte.

rien qui puisse nous engager à écarter l'un d'eux du Sacré-Collège. Il semble au contraire que l'on voie apparaître là un des éléments du vaste plan que se proposait Urbain VI en 1378. Les choix du 18 septembre furent distribués, en effet, d'une façon fort habile ; ainsi par plusieurs nominations, le pontife délaissé s'attirait souvent, en même temps qu'un homme, toute une congrégation puissante : il se concilie les Mineurs en choisissant parmi eux quatre cardinaux, dont un ancien général de l'ordre ; de même, il confère la pourpre à un ancien général des Augustins ; et il ne néglige pas davantage les Dominicains. Urbain VI s'attache aussi de célèbres politiques en même temps que de bons diplomates, tels Pileo da Prata, l'adroit archevêque de Ravenne, et Johann Očko von Wlassim, archevêque de Prague. Pour ne pas mécontenter les Italiens en leur rappelant les temps d'Avignon, il fallait que la France ne fût pas trop abondamment représentée ; une élection significative était nécessaire : ce fut sur Philippe d'Alençon que le pape s'arrêta ; ce prince, bien que brouillé avec Charles V, n'en était pas moins de sang royal. Urbain n'oublia pas de favoriser, en même temps, ses compatriotes et ses parents. Mais remarquons qu'une de ses préoccupations les plus graves et les plus justifiées devait être alors de ramener entièrement à lui cette ville de Rome que ses adversaires tenaient encore en partie et dont la possession lui était indispensable, tant pour maintenir son prestige que pour asseoir sa puissance. Aussi nomma-t-il cardinaux Poncello Orsini et les deux Colonna. Agapito était tout indiqué, et par le rôle éminent qu'il venait de jouer [1], et par sa popularité si grande qu'au conclave de 1378 le peuple de Rome se proposait de le porter au pon-

1. Il est très intéressant de suivre Agapito dans les récits de l'abbé Gayet ; ainsi : t. I, p. 47, 124, 180-181, 251-52, 353 et pièces just., p. 52-57, 62-63 ; t. II, p. 15, 63-64 et p. just. p. 52, 103, 112-13.

tificat. Sa famille tout entière jouissait d'une puissance unique sur la masse des Romains [1], plus encore peut-être que la maison Orsini. En tous cas, la Ville Éternelle valait bien trois chapeaux [2]. Le dessein du pape réussit d'ailleurs pleinement ; la plupart des nouveaux cardinaux acceptèrent leur promotion d'un pape contesté ; Agapito n'hésita qu'un moment, poussé par sa profonde amitié pour Robert de Genève, dissimulée sous une feinte pusillanimité.

Nous ne savons à laquelle des deux tiares, Stefano aurait, en définitive, donné son appui ; il était retiré à Gallicano, terre de famille des Colonna que Martin V devait tant aimer [3] ; et c'était l'ami de sainte Catherine, d'Urbain VI, de Philippe d'Alençon et l'un des derniers correspondants de Pétrarque, Francesco Casini [4], le savant médecin siennois, qui l'assistait de ses soins. Peut-être Stefano mourut-il alors ; ce fut en tous cas peu après ces

1. « Dominus Agapitus de Columna qui ratione parentum et amicorum suorum erat valde potens in Urbe » (Enquête d'Aragon, dép. du Cardinal de Poitiers, ap. Gayet, t. II, p. just., p. 98).

2. Agapito fut cardinal du titre de Sainte-Prisque, Stefano eut la diaconie de Saint-Eustache. Le clémentin Pierre Flandrin était alors en possession de ce même titre de Saint-Eustache ; mais on sait qu'Urbain VI, ne considérant plus comme cardinaux ceux qui s'étaient déclarés en faveur de son adversaire, disposait de leurs titres comme s'ils eussent été vacants.

3. Cf. [Petrini], *Memorie Prenestine* (Roma 1795 in-4), p. 170.

4. M. F. Novati a écrit de ce curieux personnage, médecin de plusieurs papes, philosophe et politicien une courte biographie, pleine d'intérêt (*Epistolario di Coluccio Salutati*, t. IV [1905], notes des pages 31 à 36). La notice de Marini, *Degli archiatri pontefici*, t. I (Roma, 1784), p. 96 et suiv. ne laisse pas cependant d'être utile. M. Novati se réserve de revenir plus longuement sur Francesco Casini (appelé couramment Franciscus de Senis). La Bibliothèque nationale possède en un bon ms. (f. lat. 6979) ses ouvrages *De venenis* et *De balneis*, composé l'un en 1375, l'autre en 1399, le texte même de l'ouvrage nous l'apprend. La déposition faite en août 1379, dans l'enquête sur le schisme, par cet homme aux si nombreuses relations, est précieuse. Gayet s'en est souvent servi.

événements [1]. La mauvaise fortune s'acharnait sur le triste petit-fils de Sciarra ; il se vit arrêté par elle au seuil du Sacré-Collège ; la fatalité le chassa de l'existence au moment où il allait en connaître les honneurs tant désirés.

Le lieu où reposèrent les restes de Stefano Colonna est assez incertain. Plusieurs auteurs affirment qu'il fut enseveli à Sainte-Marie-Majeure. La chose n'a rien qui puisse nous étonner : la famille Colonna possédait quatre chapelles dans cette basilique [2] et le nombre de ses membres qui, depuis Nicolas IV, y furent enterrés est considérable. Cependant, nous sommes en mesure d'apporter une précision qui semble plus grande, grâce à l'archiprêtre de Sainte Marie *in Cosmedin*, l'abbé de Santis. Dans son ouvrage daté de 1675, que nous avons déjà eu l'occasion de citer, il dit que Stefano Colonna fut enterré à Sainte-Marie-Majeure « apud Prœsepe », près de la Crèche. Avant d'examiner cette affirmation, faisons remarquer qu'il y a des raisons de croire ce très médiocre panégyriste bien informé sur ce point. De Santis était présent lorsque Francesco Colonna fit transporter de Palestrina à Rome les restes de quelques personnages anciens de la famille Colonna, en même temps qu'il exhumait plusieurs de ceux qui étaient ensevelis à Sainte-Marie-Majeure. Cet auteur était donc à même de fort bien connaître ce qui touche à la sépulture des *Colonnesi* ; il s'en vante et nous n'avons pas de raisons pour douter de sa véracité.

Mais comment, dira-t-on, les ouvrages consciencieux de

1. Aucun auteur ne précise davantage. « Obiisse videtur titulo non recepto » dit Eubel (t. I, p. 23). Nous avons espéré pouvoir donner une date moins vague ; mais — chose curieuse — ni le nécrologe de la collégiale de Saint-Omer (ms. 721 de la Bibliothèque de Saint-Omer), ni les deux obituaires ou registres d'anniversaires (*Arch. du chap.*, G 360 et 361) n'en font mention. Cela prouve une fois de plus combien les liens entre St. et son église s'étaient relâchés.

2. Cf. Adinolfi, *Roma nell'età di mezzo*, t. II (Roma, 1881), p. 195.

De Angelis [1] et d'Adinolfi ne signalent-ils pas la présence de la tombe de Stefano Colonna à Sainte-Marie-Majeure, quand ils attirent notre attention sur celle d'Agapito ? Il semble, peut-on répondre, qu'il y ait un motif pour lequel l'inscription tombale de Stefano a pu disparaître, celle de son frère, au contraire, nous parvenir.

Nous savons par le testament d'Agapito qu'il voulut être enterré aux pieds de la madone dite de Saint Luc. L'autel qu'elle surmontait se trouvait au XIVe siècle dans la nef centrale et faisait pendant à celui des Saintes Reliques (Capocci). L'autel de la Sainte Crèche était au contraire adossé à la paroi du bas-côté de droite, au niveau de l'autel principal. Or on sait que Sixte-Quint et Paul V firent deux annexes importantes à l'ancien édifice : le premier construisit une chapelle de la Crèche ; le second, une chapelle de la Vierge, en face de la précédente. Or L'entrée monumentale du sanctuaire de la Crèche fut bâtie à peu près exactement au lieu où se trouvait, dans la primitive basilique l'autel de la Crèche près duquel nous croyons que le prévôt de Saint-Omer fut enterré. Il n'est donc nullement étonnant que, dans les travaux considérables et profonds qu'exigea l'édification de cette luxueuse chapelle, l'inscription de Stefano ait disparu, bien avant que des compilateurs eussent pu penser à la transcrire. L'autel où se trouvait, au XIVe siècle, la Vierge de Saint Luc était au contraire relativement éloigné de la nouvelle chapelle de Paul V ; la partie de l'église où elle se trouvait ne subit donc pas de modifications fondamentales.

On pourrait, à vrai dire, se demander comment De Santis a pu reconnaître la place exacte du tombeau de Stefano. Mais de ce que l'inscription funéraire avait été détruite, ne s'en suit pas que le cercueil eût aussi disparu ; or le cercueil portait nécessairement une brève indication.

1. *Basilicae S. Mariae Maioris... descriptio*, Roma, 1621, in-f°.

Telles sont les raisons qui semblent nous autoriser à accorder quelque confiance à De Santis. En ce cas, non plus qu'en tant d'autres, nous ne nous flattons d'avoir atteint une grande précision. L'ombre enveloppe jusqu'à la mort par laquelle se termina la carrière sans gloire de Stefano Colonna.

Paris.

CLAUDE COCHIN.

LE ROLE THÉOLOGIQUE DE CÉSAIRE D'ARLES

IV

LES MOYENS DE SANCTIFICATION

LE BAPTÊME. — LES VERTUS. — L'ÉDIFICATION MUTUELLE. — LA PÉNITENCE. — LES ŒUVRES PIES. — L'ONCTION DES MALADES. — L'EUCHARISTIE. — LE MARIAGE. — CONCLUSION GÉNÉRALE.

La doctrine du péché est, dans l'œuvre de Césaire d'Arles, la partie la plus intéressante sinon la plus originale. Ses idées sur les moyens de sanctification ont moins d'imprévu et n'ont soulevé aucun débat passionné.

On peut les rattacher, comme il le faisait lui-même, à la doctrine du péché, qui reste ainsi le centre de sa morale. Contre le péché originel, le Christ a inventé un remède, la régénération baptismale. Contre le péché actuel, il y a, naturellement, une plus grande variété de moyens. Pour le réparer, on dispose de la pénitence contre les péchés capitaux, des bonnes œuvres contre les péchés menus. Nous avons indiqué précédemment cette double série de remèdes, parce qu'elle achève la distinction des deux espèces de péchés actuels, les péchés pénitentiels et les péchés non soumis à la pénitence. Nous avons maintenant à étudier ces remèdes en eux-mêmes.

Mais il n'y a pas seulement à réparer le mal causé par le péché actuel. On peut le prévenir. Nous considérerons

comme des préservatifs l'œuvre de la conversion, qui remplace dans l'âme les vices par leurs contraires; l'édification mutuelle procurée par les conversations pieuses et par le bon exemple ; la contrainte salutaire exercée sur les subordonnés par les supérieurs.

Quand nous aurons achevé cette étude, nous verrons ce qui reste hors de ce cadre ; nous y aurons fait rentrer tout l'essentiel. Ce résultat achèvera de caractériser le rôle théologique de Césaire.

La première naissance de l'homme à la lumière est, par le fait du péché originel, une naissance à la mort[1]. Une deuxième naissance est nécessaire pour arriver à la béatitude céleste [2]. De ce point de vue exclusivement, Césaire considère le baptême. Les auteurs un peu plus anciens le présentaient comme une initiation. Nous n'avons plus aucun rituel, aucun traité d'initiation aux mystères païens. Mais nous pouvons nous en faire une idée en lisant des œuvres comme le *De Mysteriis* de saint Ambroise ou le *De Sacramentis*, qui provient du même milieu. Toutes les cérémonies sont autant de degrés par lesquels le profane accède lentement aux mystères. Des monitions répétées le préparent à ouvrir ses yeux et son âme aux révélations de la grande veillée. Dans la nuit solennelle, depuis le moment où il descend dans la piscine jusqu'à celui où il est admis à la table des fidèles, il parcourt tout le cycle de ces mystères sur lesquels on lui a enjoint de garder le secret le plus profond. Sa régénération

1. « Prima generatio producit ad mortem ». *App.*, 44, 5; col. 1834.

2. « Nisi quis per baptismi sacramentum transierit, terram uuae repromissionis, id est aeternam beatitudinem, non uidebit... Nemo beatitudinem regni caelestis accipit, nisi prius per baptismi sacramenta transierit. » A propos de la traversée du Jourdain. *App.*, 35, 1 et 4; col. 1814.

est surtout l'ouverture d'un monde nouveau. L'idée du péché originel, si elle apparaît, se trouve rejetée dans un arrière-plan nébuleux et parfois liée à des associations qui nous étonnent[1]. Césaire définit le baptême en fonction du péché. Il tire de l'Ancien Testament les figures qui l'annoncent comme un bain réparateur. Le baptême est le Jourdain, qu'il faut traverser pour arriver à la terre promise. Il est la mer Rouge, dans laquelle sont noyés les Egyptiens, c'est-à-dire les péchés, tant originels qu'actuels[2]. Entre Césaire et saint Ambroise, saint Augustin est intervenu. La théorie du baptême a reçu une nouvelle orientation; le rôle social du sacrement qui ouvre l'accès dans la communauté s'efface devant la doctrine de la justification personnelle et de la purification de la souillure originelle. Cette doctrine, Césaire s'est attaché à la définir, d'abord dans les *Statuta*[4], puis plus complètement au concile d'Orange.

Cependant ces spéculations, même dirigées dans le sens d'une thèse favorite, ne sont pas dans ses occupations ordinaires. Aux catéchumènes, il adresse des avis tout pratiques. Les adultes qui se présentaient au baptême avaient déjà largement justifié la doctrine de la concupiscence. Ils devaient bannir toute haine de leur cœur, se réconcilier avec leurs ennemis, réparer le dommage fait au prochain par la restitution ; on ne leur demandait pas d'imiter Zachée et de rendre quatre fois autant qu'ils avaient pris[4]. S'ils avaient des péchés capitaux sur la

1. Voy. Turmel, dans la *Revue*, t. VI (1901), p. 24.

2. « Quando in salutari lauacro tertio christiani merguntur, tunc Aegyptii, id est originalia peccata uel actualia crimina quasi in rubro mari sepeliuntur; et filiis Israel pertranseuntibus ad Dei seruitium, sola patiuntur peccata naufragium. » *App.*, 24, 1 ; col. 1791-1792.

3. *Statuta*, § 14 ; plus haut, p. 169.

4. « Primo ergo hoc specialiter competentes attendant ne ullum hominem odio habeant. Secundo interrogent conscientias suas, et si alicui, ut euenire solet, fecerunt injuriam, cito ueniam petant. Tertio si aut per furtum aut per falsum testimonium aut per aliquam callidi-

conscience, vol, homicide, adultère, avortement, ils devaient se préparer au baptême par la pénitence [1].

Dans le baptême, Césaire comprend d'ordinaire le baptême d'eau et la chrismation. « Tous ceux qui sont présentés à l'Église pour recevoir le baptême salutaire, reçoivent et le chrême et l'huile de bénédiction, afin de n'être plus des vases vides, mais de mériter d'être des vases pleins de Dieu et les temples de Dieu [2]. » Ce texte paraît attribuer au baptême d'eau la rémission des péchés, à la chrismation et aux onctions l'infusion du Saint-Esprit. Les autres détails que Césaire donne sur le baptême relèvent de la liturgie.

Une fois introduit dans l'Église, le fidèle doit développer en lui les vertus chrétiennes. Pas plus que des vices, Césaire ne donne une classification des vertus. Une fois, il énumère la chasteté, la sobriété, la discipline, la charité [3]. Une autre fois, il décrit la charité, la justice, la miséricorde et la chasteté comme un quadrige spirituel qui nous enlève à la patrie céleste [4]. Une image n'est pas

tatem aut per stateras dolosas uel mensuras duplices cuicumque aliquid abstulerunt, si secundum exemplum Zachaei non possunt in quadruplum (Luc, xix, 8), uel simplo restituant. » *App.*, 267, 2; col. 2242.

1. « Pro omnibus his cum gemitu et compunctione Dei misericordiam quaerant et ad baptismi sacramenta per paenitentiam mundati perueniant. » *App.*, 267, 3 ; col. 2242.

2. « Omnes qui ad salutare baptismum consequendum Ecclesiae offeruntur, et chrisma et oleum benedictionis accipiunt, ut non uasa uacua, sed Deo plena et templum Dei esse mereantur. » *App.*, 42, 2 ; col. 1828.

3. Sermon publié dans le *Fauste* de M. Engelbrecht, p. 339, l. 26.

4. « Quantis possumus uiribus, cum Dei adiutorio, caritatem, iustitiam, misericordiam, tantum simul et castitatem seruare tota intentione studeamus, ut ista caelesti et spiritali quadriga ad paradisi principalem patriam rapiamur... Nullam... de istis uirtutibus quattuor minus quam expedit diligamus. » *App.*, 288, 1 ; col. 2288-2289. L'expression *quadriga* désigne les évangiles, dans Augustin, *De consensu euangelistarum*, I, vii, 10 ; p. 10, 15 Weihrich.

une division logique ; il n'est pas dit qu'il ne l'ait empruntée à un modèle plus fleuri.

Le plus souvent, il oppose symétriquement les vertus aux vices. La lutte des bons et des méchants a été figurée, dit-il, par celle de Jacob et d'Ésaü. Après avoir cité d'après saint Paul le catalogue des péchés, il énumère les deux partis en présence [1] :

humiles	superbi
casti	adulteri
sobrii	ebriosi
benigni	inuidi
eleemosynarii	raptores
pacifici	iracundi
(spiritales)	luxuriosi

La forme la plus achevée de ces antithèses se trouve dans le sermon 244, ce bréviaire des admonitions de Césaire, qui déjà nous a donné un des états de son symbole. « Qui a été orgueilleux, qu'il soit humble ; qui a été incrédule, qu'il soit fidèle ; qui a été impur, qu'il soit chaste ; qui a été voleur, qu'il soit rangé ; qui a été adonné à l'ivrognerie, qu'il soit sobre ; qui a été somnolent, qu'il soit vigilant ; qui a été avare, qu'il soit large ; qui a eu deux paroles, qu'il soit franc ; qui a été malveillant ou envieux, qu'il soit simple et bon ; que celui qui autrefois était lent à venir à l'église maintenant y coure fréquemment [2]. » Cette exhortation rappelle invinciblement certaine monition du pontifical gallican : « Considère

1. *App.*, 10, 4 ; col. 1759-1760.

2. « Qui fuit superbus, sit humilis ; qui fuit incredulus, sit fidelis ; qui fuit luxuriosus, sit castus ; qui fuit latro, sit idoneus ; qui fuit ebriosus, sit sobrius ; qui fuit somnolentus, sit uigil ; qui fuit auarus, sit largus ; qui fuit bilinguis, sit boniloquus ; qui fuit detractor aut inuidiosus, sit purus et benignus ; qui aliquando tarde ad ecclesiam ueniebat, modo frequentius ad eam currat. » *App.*, 244, 3 ; col. 2195.

quel ministère t'est confié. Et en conséquence, si jusqu'à présent tu as été lent à venir à l'église, désormais tu dois y être assidu ; si jusqu'à présent tu as été somnolent, désormais tu dois être vigilant ; si jusqu'à présent tu as été adonné à l'ivrognerie, désormais tu dois être sobre ; si jusqu'à présent tu n'as pas été modeste, désormais tu dois être chaste [1]. » Cette allocution s'adresse au candidat au sous-diaconat. Elle a passé, modifiée, dans le pontifical romain. « Cette allocution est bien extraordinaire. Elle suppose que l'on introduit dans le clergé des hommes qui ont pu être *inhonesti*, c'est-à-dire qui ont pu commettre des péchés entraînant la pénitence et l'irrégularité [2]. » Césaire, moins que personne, eût admis cette hypothèse : il s'est efforcé d'établir en Gaule la discipline romaine, qui excluait des ordres les pénitents [3]. Mais peut-être ne faut-il pas prendre ces qualificatifs au pied de la lettre. Il ne serait pas contraire aux habitudes de Césaire de forcer quelque peu la note et d'employer dans une exhortation morale des termes qui dépassent la réalité. Je ne dis pas que l'allocution du pontifical soit son œuvre ; je laisse à d'autres le soin de chercher si son style peut se retrouver dans d'autres parties du cérémonial gallican. Césaire a fortement empreint, même de ses couleurs littéraires, les générations suivantes. L'analogie du ton et du mouvement m'a paru mériter une remarque [4].

1. « Vide cuius ministerium tibi traditur. Et ideo si usque nunc fuisti tardus ad ecclesiam, amodo debes esse assiduus ; si usque nunc somnolentus, amodo uigil ; si usque nunc ebriosus, amodo sobrius ; si usque nunc inhonestus, amodo castus. » *Missale Francorum*.

2. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 367, note 3.

3. *Statuta*, LXXXIV ; cependant l'admission d'un pénitent à un ordre mineur, comme le sous-diaconat, n'aurait pas été une infraction à la législation un peu plus conciliante des conciles d'Agde et d'Arles. Voy. Malnory, *Césaire*, p. 62.

4. Il y a encore d'autres morceaux de même dessin : « Qui fuit ebriosus, sit sobrius ; sit patiens qui fuerat iracundus ; qui solebat res

Présenter la pratique de la vertu comme un passage du vice à un état meilleur et réduire l'imitation du Christ à cet effort nécessaire et modeste [1], c'est supposer que l'homme par lui-même ne peut être qu'orgueilleux, sensuel, avide. Pour Césaire, la vertu est un état relatif, auquel le fidèle parvient après s'être dégagé du vice; il la définit en quelque sorte en fonction du péché. Cette manière de concevoir le progrès spirituel et de prêcher la morale s'accordait avec les habitudes d'un public peu délicat ; mais elle cadrait surtout parfaitement avec l'augustinisme le plus rigoureux. Prosper avait dit : « Personne n'a de soi que mensonge et péché », et cette proposition, insérée par Rome dans les canons d'Orange, avait été signée par Césaire [2].

Pour sortir de cette déchéance inhérente à l'homme, aucun moyen ne peut être négligé. Césaire n'a garde d'omettre les moyens extérieurs. Le bon exemple est un thème fréquent chez lui et il rend le pécheur responsable

alienas rapere, incipiat etiam proprias pauperibus erogare ; qui solebat maledicere, benedicat ; qui solebat periurare, etiam a iuramento abstineat ; qui consueuerat detrahere, semper quod bonum est loqui studeat; qui fuerat inuidus, pius esse contendat ; qui erat superbus, sit humilis. Et hoc ordine semper contrariis studeamus sanare contraria et, destructis uitiis, uirtutes festinemus struere. » *App.*, 17, 3 ; col. 1776. Voy. 33, 3, col. 1812 : « Quem furor cepit, sapientia possidebit ; etc. » ; 265, 3, col. 2238 : « Qui fuit superbus, sit humilis ; etc. » ; 298, 3, col. 2316 : « Qui solebat esse luxuriosus, sit castus ; etc. ».

1. « Vestigia sequi », *App.*, 244, 3. Cf. cependant plus haut, p. 236 et note 2. — Tertullien dit des chrétiens qu'ils sont *nec aliunde noscibiles quam de emendatione uitiorum* (*Ad Scapulam*, II, fin ; I, p. 542 Oehler). Mais il oppose les vertus des chrétiens aux vices des païens et ne donne pas un sens technique à ses paroles. C'est en comparant des phrases de ce genre, d'apparence semblable de part e d'autre, que l'on peut mesurer le chemin parcouru et la différence des pensées.

2. « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Prosper, *Sent.* CCCXXV ; concile d'Orange, can. XXII. Voy. plus haut, p. 262, n. 3.

non seulement de ses propres fautes, mais de celles que d'autres commettent à son imitation [1].

Il paraît compter davantage sur sa propre parole. On sait quelle importance il attachait au devoir de la prédication, avec quelle insistance il l'a rappelé aux évêques dans les conciles et dans un opuscule publié pour la première fois par M. Malnory, et comment une partie des admonitions ont été écrites par lui en plusieurs rédactions pour servir aux *sancti sacerdotes* incapables de composer eux-mêmes des sermons [2]. Dans son auditoire même, il cherche de ces espèces de répétiteurs qui rapporteront le sermon aux absents ou en rafraîchiront la mémoire à ceux qui pourraient l'oublier. « Qui peut retenir tout ce que nous disons, qu'il rende grâces à Dieu et qu'il montre toujours aux autres ce qu'il retient. Qui ne peut tout retenir, qu'il se rappelle du moins quelque partie. Car si un seul ne peut pas tout retenir, que chacun retienne le tiers ou le quart du sermon ; et tandis que l'un répète à l'autre ce qu'il a entendu, en vous rapportant le sermon les uns aux autres, non seulement vous pourrez retenir le tout de mémoire, mais aussi l'accomplir par de bonnes œuvres avec l'aide du Christ. Que l'un dise à l'autre : « Moi, j'ai entendu mon évêque dire telle chose « de la chasteté. » Que l'autre dise : « Moi, j'ai présent « à l'esprit son sermon sur l'aumône. » Qu'un autre dise : « Il est resté dans ma mémoire qu'il a dit de cultiver « notre âme comme nous cultivons nos terres ». Qu'un autre rapporte : « Moi, je sais que mon évêque a dit que

1. « Nemo se circumueniat, fr. car. ; nullus homo sibi uiuit aut sibi soli moritur. Sed, sicut frequenter suggessi, quantoscumque aliquis exemplo sanctae uitae aedificauerit, cum tantis et pro tantis mercedem beatae retributionis accipiet ; et quantiscumque exemplum malae conuersationis, etiamsi non cum illi sequantur, praebuerit, pro tantis se malis rationem nouerit redditurum. » *App.*, 168, 4 ; col. 2071.

2. Malnory, *Césaire*, p. 138, 141, 242, 294.

« celui qui sait ses lettres s'applique à lire l'Écriture « divine ; que celui qui ne les sait pas, se cherche et « demande qui devra lui relire les préceptes de Dieu, « pour qu'il puisse accomplir avec l'aide de Dieu ce qu'il « aura lu. » Qu'un autre dise : « Moi, j'ai entendu mon « évêque dire que, de même que les marchands qui ne « savent pas leurs lettres louent, pour s'enrichir, des « mercenaires qui les savent, de même les chrétiens « doivent demander et, s'il est nécessaire, même « payer un salaire, pour qu'on leur lise l'Écriture divine, « afin que, comme le marchand par la lecture d'autrui « s'enrichit, ainsi eux, ils acquièrent la vie éternelle [1]. »

Ce long passage, tout en donnant une idée de l'éloquence familière et vivante de Césaire, montre quelques-unes de ses inventions pour dispenser à ses ouailles l'enseignement religieux. Cette collaboration des fidèles à la tâche de l'évêque doit aller jusqu'à la coercition et au châtiment corporel des indociles. C'est un devoir qui dégage la

1. « Qui potest totum retinere quod dicimus, Deo gratias agat et aliis quod retinet semper ostendat. Qui totum non potest retinere, uel partem aliquam recordetur. Et si totum unus non potest, singuli ternas uel quaternas sententias retinete. Et dum unus alteri insinuat quod audiuit, totum uobis inuicem referendo non solum memoriter retinere, sed etiam bonis operibus Christo adiuuante poteritis implere. Dicat unus alteri : Ego audiui episcopum meum de castitate dicentem. Alius dicat : Ego in mente habeo illum et de eleemosynis praedicasse. Alius dicat : Remansit in memoria mea quod dixit ut sic colamus animam nostram quomodo colimus terram nostram. Alius referat : Ego retineo dixisse episcopum meum ut qui nouit litteras scripturam diuinam studeat legere ; qui uero non nouit, quaerat sibi et roget qui illi debeat Dei praecepta relegere ut quod legerit possit Deo adiuuante complere. Dicat etiam alius : Ego audiui episcopum meum dicentem quod, quomodo negotiatiores qui non nouerunt litteras conducunt sibi mercennarios litteratos ut acquirant pecuniam, sic christiani debent requirere et rogare, et, si necesse est, etiam et mercedem dare, ut illis debeat aliquis scripturam diuinam relegere, ut, quomodo negotiator alio legente acquirit pecuniam, sic illi acquirant uitam aeternam. » *App.*, 303, 8 ; col. 2328.

responsabilité des voisins, de réprimander les adultères et de les dénoncer à l'évêque s'ils n'écoutent pas [1]. Il faut reprendre et menacer ceux qui n'assistent pas à la messe jusqu'à la bénédiction du prêtre et qui s'en vont après les lectures et avant le sermon [2]. Mais c'est surtout contre les survivances du paganisme que Césaire fait appel à l'intervention des bons chrétiens. Si l'on ne veut point participer au péché, que l'on ne permette pas aux hommes déguisés en cerf, en vache ou en d'autres monstres, de venir stationner devant la maison. « Châtiez-les plutôt et reprenez-les, et, si vous le pouvez, punissez-les sévèrement. Donnez à vos familles l'avis de ne point observer les coutumes sacrilèges des païens maudits [3]. » Dans un autre sermon, il va encore plus loin : « Donnez des ordres sévères, reprenez terriblement. S'ils ne se corrigent, si vous le pouvez, frappez-les ; si même ainsi ils ne s'amendent, coupez-leur les cheveux ; s'ils s'obstinent encore, liez-les avec des entraves de fer, afin que ce que ne contient pas la grâce du Christ, du moins une chaîne le

1. « Vos uero si a uestris et ab alienis peccatis liberi esse uultis, nolite parcere talibus (adulteris) ; et si uos secretius et frequentius admonentes audire noluerint, facite hoc ad humilitatis nostrae notitiam peruenire. » *App.*, 288, 2 ; col. 2289.

2. « Monete eos qui nec orationem dominicam dicere nec benedictionem accipere uolunt ; et non desinatis castigare, dicentes et definitissime comminantes quia nihil eis prodest quod diuinas lectiones audiunt, si antequam diuina mysteria compleantur abscedunt. » *App.*, 281, 3 ; col. 2277. La bénédiction dont il s'agit est celle qui se plaçait, dans le rit gallican, entre la fraction de l'hostie et la communion ; voy. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 222 et, plus loin, p. 612.

3. « Si in peccatis eorum participes esse non uultis, ceruulum siue iuuencam aut alia quaelibet portenta ante domos uestras uenire non permittatis ; sed castigate potius atque corripite et, si potestis, etiam cum seueritate distringite... Admonete ergo familias uestras ut infelicium paganorum sacrilegas consuetudines non obseruent. » *App.*, 130, 2 ; col. 2004.

contienne [1]. » Cette sévérité contre les personnes est étendue aux objets du culte superstitieux : abandon et destruction des chapelles païennes, incendie des arbres consacrés, mise en pièces des autels du démon, tels sont les conseils ou plutôt les ordres que Césaire donne dans le même sermon. Il était secondé par les autorités. Nous venons de le voir exhorter les chrétiens à supprimer dans leurs familles les mascarades du jour de l'an. Dans un autre sermon, qui semble avoir été prêché un peu plus tard, il n'est plus besoin de donner cet avis : « Dieu, dit-il, a daigné vous inspirer de supprimer entièrement de cette cité cette abominable coutume [2]. » Il n'est pas douteux que la réforme a été provoquée par Césaire ; c'est lui qui a fait un appel efficace au bras séculier.

Tous les moyens réunis ne peuvent prévenir toujours le mal. Il faut le réparer. L'expiation du péché mortel est la pénitence.

Césaire distingue nettement cette pénitence nécessaire et la pénitence publique. La pénitence obligatoire comprend les larmes et les gémissements, des jeûnes continus et prolongés, de larges aumônes, l'abstention de la communion ecclésiastique, un deuil porté longtemps. Il ajoute, comme une sorte d'exercice supérieur et plus méri-

1. « Admonete durius, increpate seuerius ; et si non corriguntur, si potestis, caedite illos ; si nec sic emendantur, et capillos illis incidite ; et si adhuc perseuerant, uinculis ferreis adligate, ut quod non tenet Christi gratia, teneat uel catena. » Sermon publié par dom Morin, *Revue bénéd.*, t. XIII (1896), p. 205, lignes 32 suiv. Voy. aussi col. 2239, 5.

2. « Quia Deus placatus uobis inspirare dignatus est ut pro amore fidei ista miserabilis consuetudo de hac ciuitate in integrum tolleretur... » *App.*, 129, 3 ; col. 2002. Un autre indice que ce sermon a été prêché après le sermon 130 peut être relevé dans ce qui est dit du jeûne, pratique recommandée dans le sermon 130, obligatoire dans le sermon 129.

toire, la pénitence publique [1]. Ailleurs, il dit expressément : « Celui qui a reçu la pénitence publique aurait pu la faire secrètement. » Il ajoute : « Mais, je pense, considérant la multitude de ses péchés, il voit qu'il ne peut suffire seul à des maux si graves ; aussi désire-t-il implorer l'aide de tout le peuple [2]. » La pénitence publique est donc un moyen d'associer la communauté chrétienne à l'expiation personnelle ; elle est une des manifestations de ce que l'on commençait d'appeler couramment la communion des saints [3].

A l'origine, la pénitence ecclésiastique avait le caractère d'une mesure sociale : la communauté excluait de son sein les indignes. L'amélioration du coupable paraissait au second plan, par le choix des exercices qui lui étaient imposés. Au temps de Césaire, on considère surtout l'âme du pécheur et son laborieux travail. On conçoit la possibilité de se livrer à la pénitence sans l'intervention des autorités ecclésiastiques, et même de l'embrasser, sans y être forcé, comme une carrière riche en fruits spirituels. La sanctification personnelle en devient le but principal. Le caractère social de l'exclusion

1. « Pro capitalibus uero criminibus non hoc solum sufficit ; sed addendae sunt lacrimae, rugitus et gemitus, continuata et longo tempore protracta ieiunia, largiores eleemosynae erogandae, ultro nos ipsos a communione Ecclesiae remouentes, in luctu et in tristitia multo tempore permanentes et paenitentiam etiam publice agentes... Si aut uxor aut filius aut maritus mortui fuerint, in terram se collidunt homines, capillos trahendo, pectora tundendo, in luctu et paenitentia uel in lacrimis non paruo tempore perseuerant. Rogo uos, fratres, exhibeamus animae nostrae quod illi exhibent alienae carni. » *App.*, 104, 7 ; col. 1948.

2. « Ille quidem qui paenitentiam publice accepit, poterat eam secretius agere ; sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, uidet se contra tam grauia mala solum non posse sufficere ; ideo adiutorium totius populi cupit expetere. » *App.*, 261, 1 ; col. 2227.

3. Voy. plus haut, p. 169 et 172.

pénitentielle s'efface, et, nous venons de le voir, change même d'interprétation : la pénitence publique est surtout une forme de la participation de tous les fidèles à la sanctification de chacun.

Mais, si l'on en maintient l'obligation pour les péchés capitaux, on se trouve forcé d'en donner de fréquentes dispenses. Tous ces concubinaires que Césaire ne pouvait excommunier, parce qu'ils étaient trop nombreux [1], venaient tôt ou tard à résipiscence. Il est peu probable qu'il ait été plus facile de les astreindre à la pénitence publique que de les excommunier. Parmi les conditions de la pénitence publique, telles que Césaire voulait les maintenir, se trouvait l'interdiction de contracter mariage ou d'user d'un mariage antérieur. Nous avons vu qu'il était obligé, en conséquence, à refuser la bénédiction nuptiale aux fiancés coupables d'adultère ou de concubinage [2]. Quand une personne mariée demandait la pénitence, elle devait s'être assurée du consentement de son conjoint [3]. Des dispenses devenaient donc souvent nécessaires. L'évêque d'Arles ne craignait pas d'engager à les solliciter : « Peut-être, quand nous invitons tous les pécheurs d'une manière générale à la pénitence, quelqu'un se dit en lui-même : « Moi, jeune comme je suis et ayant « femme, comment pourrais-je ou tondre mes cheveux ou « prendre un vêtement de religieux ? » Mais ce n'est pas cela que nous disons, mes frères; nous ne demandons pas que des jeunes gens, que l'on voit engagés dans le mariage, aient à changer leur habit plutôt que leurs mœurs [4] ». La pénitence nécessaire n'était donc pas tou-

1. Plus haut, p. 463, note 2.
2. Plus haut, p. 468.
3. Concile d'Agde, canon xv.
4. « Si forte, quando generaliter omnes ad paenitentiam prouocamus, aliquis intra se cogitet dicens : Ego, iuuenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere,

jours la pénitence publique. Si l'évêque d'Arles n'avait connu que ce mode de satisfaction, il aurait éloigné des sacrements la plus grande partie de son troupeau. Ils nous en dit trop long sur les mœurs du temps, pour que nous ne supposions pas des accommodements. Comme l'a déjà remarqué M. Malnory, « son exemple et ses instructions ont ainsi préparé la réforme accomplie au siècle suivant par les Irlandais [1] ». Voilà Césaire une fois de plus le précurseur du régime qui prévalut au moyen-âge.

Il serait tentant de presser plus loin l'analogie entre Césaire et les moines irlandais. A plusieurs reprises, il parle d'une confession, *confessio pura*, *exomologesis*. M. Malnory hésite à reconnaître « un autre mode de pénitence non public, administré aussi directement par l'Église, répondant à notre confession sacramentelle auriculaire ». Cependant les dispenses de pénitence publique, admises par M. Malnory, supposent l'aveu du péché fait à l'évêque ou au prêtre, suivi de l'imposition d' « une pénitence ». Mais le biographe du saint est gêné par une fausse appréciation du terme de péchés capitaux employé par Césaire. « Ce terme, dit-il, désigne quelquefois chez lui tous les péchés graves, par opposition aux péchés véniels; mais, ordinairement, il est synonyme de péché pénitentiel [2]. » Les textes cités précédemment prouvent avec évidence que Césaire ne distingue pas entre péché grave et péché pénitentiel [3]. Le péché « capital » est toujours

nec nos hoc dicimus, fr. kar., non hoc praedicamus ut iuuenes, qui coniugia habere uidentur, habitum magis quam mores habeant commutare. » *App.*, 249, 6; col. 2208 (hom. 11 de Durlach, dans le *Fauste* de Vienne, p. 297, 7). De même 258, 2 fin; col. 2222.

1. *Césaire*, p. 197. Suivant notre plan, nous laissons de côté ce qui relève ici du droit canonique et de la discipline .

2. *Césaire*, p. 188.

3. Voy. les textes cités p. 479, n. 1; 480, n. 1; 481, n. 1; 486, n. 1 et 3; 487, n. 1.

un péché pénitentiel, en soi. Les circonstances d'âge, de situation, de faiblesse, peuvent amener l'Église à remplacer la pénitence publique par les exercices de la pénitence privée. Mais si les coupables ne veulent pas se soumettre d'une manière ou d'autre à la pénitence, ils seront certainement damnés.

Cependant il serait risqué de supposer que la confession auriculaire, telle que nous la connaissons, existait déjà. L'institution était en voie de naître. Césaire la prépare. Il était réservé aux moines irlandais de donner une forme précise à des pratiques qui n'étaient pas encore réglées [1]. Aussi ne doit-on pas presser le sens du mot *confessio* dans les sermons de Césaire. C'est la reconnaissance sincère (*pura*) des fautes commises, qui précède nécessairement toute satisfaction pénitentielle [2]. Saint Augustin emploie déjà l'expression à propos des péchés menus et il l'entend de l'aveu que nous nous faisons de nos péchés à nous-mêmes [3]. Ce serait un anachronisme

1. Voir, sur ce sujet, Malnory, *Quid Luxouienses monachi, discipuli sancti Columbani, ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint* (Paris, 1894), p. 62 suiv. ; Boudinhon, dans la *Revue*, t. II (1897), p. 501.

2. « De peccatis quae supra memorauimus, si in aliquo se culpabilem cognoscat unusquisque, faciat confessionem puram et agat paenitentiam quod male fecit... Admonemus et hortamur uos ut, post actam confessionem, frequenter ad ecclesiam ueniatis orare pro peccatis propriis, cum bona uoluntate et fide recta. » *Hom. sacra*, publiée par Elmenhorst, p. 49 et 50. « Quomodo aliquis dignum (communione ecclesiastica) se facere possit... nisi... ut qui criminum suorum sorde pollutus est, exomologesis satisfactione mundetur?... Quomodo paenitentiam agere possit qui nulla iam pro se opera satisfactionis operare potest. » *App.*, 255; col. 2216-2217. L'attribution de ce sermon à Césaire est contestée par M. Malnory; voy. p. 596, n. 1. « Confessionem quaeramus puro corde et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus. » *Ib.*, 250, 2; col. 2209. « Confitendo et paenitentiam agendo. » *Ib.*, 258, 1 ; col. 2222. Quelques-uns de ces textes peuvent aussi viser une confession rituelle.

3. *In Epist. Iohann.*, I, 6 ; *P. L.*, t. XXXV, col. 1982.

d'y voir un rit organisé. On concédera seulement que Césaire en hâtait l'éclosion.

Il assignait, au surplus, une valeur spéciale à la pénitence ecclésiastique. Le pécheur qui avait fait une pénitence privée pour ses fautes capitales, qui les avait effacées par ses bonnes œuvres et n'y était pas retombé, qui avait aussi racheté les péchés menus échappés quotidiennement à sa faiblesse et avait pratiqué cette charité qui étend l'amour, non seulement aux amis, mais aussi aux ennemis, celui-là obtenait le pardon de ses fautes, alors même qu'il n'aurait pas « reçu la pénitence ». Ainsi la pénitence ecclésiastique n'est pas indispensable pour le salut, même quand on a commis des fautes capitales. Mais si, au moment de mourir, cet homme « reçoit la pénitence » et admet avec ses enfants le Christ en partage de ses biens pour le profit de son âme, non seulement il obtient le pardon de ses péchés, mais encore il reçoit les récompenses éternelles. Un surcroît de bonheur céleste est le fruit de la pénitence canonique, conférée *in extremis* à un fidèle d'ailleurs bien disposé et acceptant le devoir d'une aumône considérable [1]. Cette doctrine s'accorde à merveille avec la discipline de Césaire. Au

1. « Primus et praecipuus modus est ut christianus crimina capitalia non admittat ; aut, si forte admiserit, sic pro illis paeniteat et ea bonis operibus diluat ut postea ad peccata ipsa non redeat ; minuta peccata quae cottidie subrepunt redimat et illam caritatem teneat quae non solum amicos, sed ipsos diligit inimicos. Qui haec fideliter implere uoluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet ; si eo tempore quo moriturus est eam acceperit, et partem sibi et Christo ad substantiam suam cum filiis fecerit, non solum eum ueniam peccatorum credimus obtinere, sed etiam praemia aeterna percipere. » *App.*, 256, 1 ; col. 2217. Saint Augustin avait distingué l'œuvre de la grâce qui ressuscite le pécheur et celle de l'Église qui le débarrasse de ses liens, *Sermo LXVII*, 2-3 ; *P.L.*, t. XXXVIII, col. 434 : cf. Turmel, *Hist. de la théologie positive jusqu'au concile de Trente*, p. 152. L'auteur du sermon 255 a eu peut-être cette préoccupation, voy. p. 593 note 2. Mais je crois qu'il n'y a ici aucun écho de l'explication donnée par Augustin au *Lazare, ueni foras.*

premier concile d'Orange (441), Hilaire avait fait décréter qu'on donnerait la pénitence à tous les malades qui en feraient la demande ; mais on ne devait pas les réconcilier ni leur donner la communion autrement qu'en viatique. Césaire, dans les *Statuta Ecclesiae antiqua*, ordonne de les réconcilier avant le viatique [1]. Cette consolation était devenue nécessaire par suite de l'usage qui s'était introduit de faire pénitence sans recevoir la pénitence.

Il faut donc distinguer, dans la terminologie de Césaire, les deux expressions « faire pénitence », *paenitentiam agere*, « recevoir la pénitence », *paenitentiam accipere*. La deuxième désigne toujours la pénitence canonique ; la première, le plus souvent, une pénitence privée.

L'efficacité de la pénitence, d'une manière générale, est affirmée à plusieurs reprises par Césaire [2]. La seule difficulté était de savoir ce que valait la pénitence ecclésiastique donnée au dernier moment. Le cas que nous venons de citer n'était sujet à aucun doute. Il en était autrement du pécheur qui n'avait fait aucune œuvre de satisfaction au cours de sa vie, qui s'était abandonné à ses penchants dans l'intention de se faire remettre d'un seul coup toutes ses fautes et qui n'était disposé ni à restituer le bien d'autrui, ni à faire de larges aumônes, ni à expier ses péchés en cas de guérison. « De celui-là, nous hésitons à dire ce qu'il en sera. Le Seigneur cependant l'a dit expressément

1. Ier concile d'Orange, canon III ; *Statuta*, XX.

2. « Certissime credite quia omnis homo, quamuis peccator, quamuis criminosus fuerit, et multa mala perpetrasset, si ueram paenitentiam egerit et eleemosynas iustas fecerit et in bona uoluntate cum operibus iustis de quibus supra diximus, quando mors illum inuenerit et ultimus dies, numquam descendet in infernum, sed ab angelis eleuabitur in caelum et gloriam possidebit in aeternum. » *Hom. sacra*, p. 54 Elmenhorst. « Male desperat qui credit quod, etiamsi paenitentiam agat pro peccatis suis, diuina misericordia non indulgeat ; male autem sperat qui se post multa tempora ad paenitentiae medicamenta reseruat. » *App.*, 257, 4 ; col. 2221. Développé 258, 1 et 2 ; *ib.*

dans l'évangile: « Si vous ne remettez aux hommes leurs « torts, le Père non plus ne vous remettra vos péchés ». Celui qui est dans ces dispositions, s'il me demande la pénitence et qu'il en soit en âge de la recevoir, je la lui donnerai, mais je ne puis lui donner la sécurité. Dieu, qui connaît toutes les consciences et jugera chacun selon ses mérites, sait dans quel esprit et dans quelle intention il a demandé la pénitence [1]. »

Quelles qu'aient été les dispositions du malade, s'il revenait à la santé après avoir reçu la pénitence ecclésiastique, il était tenu à toutes les obligations qu'elle comportait [2]. Aussi, comme plus tard le *consolamentum* cathare, devait-on la différer le plus possible. Césaire

1. « Tertius modus paenitentiae aliquibus esse uidetur, si aliquis semper male uiuens in exitu uitae se reseruet ad paenitentiam et ea spe peccet ut per ipsam subitaneam paenitentiam et cuncta coniuncta aestimet peccata dimitti ; et tamen, postquam eam acceperit, et illud quod male rapuit nec in simplo reddat nec inimicis suis toto corde indulgeat nec in corde suo deliberet ut, si euaserit, quamdiu uiuit, cum grandi compunctione et humilitate paenitentiam agat, nec portionem sibi et Christo pro redemptione peccatorum de substantia sua cum filiis suis faciat. Sic accepta paenitentia, si sine istis remediis quae supra memorauimus exierit de hac uita, quid de eo futurum sit, licet nos dicere dubii simus, Dominus tamen in euangelio definitissime dixit (Mt., vi, 15) : *Si*, inquit, *non dimiseritis hominibus peccata eorum, nec Pater dimittet uobis peccata uestra*... Qui talis est, si a me paenitentiam petierit et est illi aetas cui aut dari possit aut debeat, paenitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum ; Deus tamen, qui omnium conscientias nouit et unumquemque secundum meritum iudicabit, ipse scit qua fide aut qua intentione animi paenitentiam petiit. » *App.*, 256, 3; 2218. On peut comparer le texte suivant : « Datur quidem etiam in extremis paenitentia, quia non potest denegari ; sed auctores tamen esse non possumus quod, qui sic petierit, mereatur absolui. » *App.*, 255 ; col. 2217. M. Malnory, *Césaire*, p. 190, considère le fragment d'où est tirée cette phrase comme un sermon de Fauste, exposant une doctrine rigoriste repoussée par Césaire. Il ne me semble pas que la doctrine soit différente. Le fragment se rapporte au cas discuté en dernier lieu par Césaire dans le sermon 256 et la solution me paraît identique.

2. *Statuta*, xx, xxi.

ne paraît se plaindre de ces délais que lorsque aucune œuvre de satisfaction n'a précédé cette garantie suprême.

Les péchés « menus » étaient rachetés par des œuvres pies. Cette doctrine nous a valu une des premières énumérations des œuvres de miséricorde : visiter les malades, soulager les prisonniers, réconcilier les ennemis, observer les jeûnes de l'Église, laver les pieds des voyageurs, être assidu aux vigiles, donner l'aumône aux pauvres, pardonner à nos ennemis [1]. Césaire confond les actes de charité envers le prochain et les pratiques d'ordre ecclésiastique, comme les jeûnes et la vigile. C'est qu'il n'y a pas de différence, du point de vue où il s'est placé : ce sont toujours des œuvres méritoires qui peuvent valoir au chrétien la miséricorde divine [2]. Une condition générale

1. « Quoties infirmos uisitamus, in carcere clausos et posítos in uinculis requirimus, discordes ad concordiam reuocamus, indicto in Ecclesia ieiunio ieiunamus, pedes hospitibus abluimus, ad uigilias frequenter conuénimus, eleemosynam ante ostium praetereuntibus pauperibus damus, inimicis nostris quoties petierint ueniam indulgemus : istis operibus et his similibus minuta peccata redimuntur cottidie. » *App.*, 104, 6 ; col. 1948. — « Nobis pius Dominus inspirare dignetur omnia mala uelociter fugere et ea quae bona sunt indefatigabiliter exercere,... minuta peccata... per indulgentiam inimicorum et eleemosynam pauperum indesinenter redimere, secundum uires nostras ieiuniis, uigiliis et orationibus cum perfecta caritate frequenter insistere, infirmos uisitare, in carcere positos requirere, peregrinos excipere, et eis humiliter non solum pedes abluere, sed etiam in quantum uires suppetunt necessaria largiri, pacem non solum ipsi cum omnibus custodire, sed etiam illos qui discordes sunt ad concordiam reuocare. » *App.*, 256, 4 ; col. 2219.

2. Cent cinquante ans plus tard, c'est une énumération stricte des œuvres de miséricorde, telles que le moyen-âge l'entendra, que nous trouvons dans « la plus ancienne vie de saint Riquier », publiée par le P. Poncelet, *Analecta bollandiana*, t. XXII (1903), p. 187, 18 (ch. III) : « < Esurientes > refocillabat, nudos operiebatur (*sic*), infirmos uisitabat, mortuos sepeliebat, leprosos balnea fieri praecipiebat. » Si le texte est complet, elles n'ont pas encore atteint à la fin du VIIe siècle le chiffre sacramentel de sept (saint Thomas, *Summa th.*, II, II, q. 30).

est cependant nécessaire : que ces œuvres soient, suivant le précepte de l'apôtre, animées par la charité [1].

Si on laisse de côté ce qui est purement ecclésiastique, elles peuvent se ramener au jeûne, à l'aumône et au pardon des injures. Césaire a sur ces trois points des avis particuliers.

Le jeûne comprend toutes les mortifications de la bouche, l'abstinence de chair et de vin comme le jeûne proprement dit. Outre les jeûnes commandés par l'Église, le chrétien doit en pratiquer de surérogatoires pour l'expiation des fautes légères, et, s'il a des fautes graves sur la conscience, il doit faire un jeûne prolongé sans interruption [2].

Mais à cette sévérité se mêle, chez l'évêque, la bonté d'un père. Il est très inattendu de voir cet ascète prendre les précautions les plus délicates pour la santé de ses fils. « Le Seigneur ne nous a pas dit : « Jeûnez plus que « vous ne pouvez, et veillez plus que vos forces ne vous le « permettent ». Il ne nous a pas dit : « Abstenez-vous de « vin et de viande ». Ce n'est pas cela qu'il exige de nous. Mais il veut bien ordonner ce que tout le monde peut avec sa grâce accomplir sans grande peine [3]. » On remarquera la mention du vin. A cette époque, l'abstinence portait sur le vin comme sur la viande. On pourrait dési-

1. « Quomodo arbor, quamlibet pulchra sit et fructifera, non potest uiuere sine radice : sic quaelibet opera bona perseuerare non poterunt sine caritate. » *App.*, 107, 3 ; col. 1958. « Sine caritate nec ieiunia nec uigiliae, nec orationes nec eleemosynae, nec fides atque uirginitas unum hominem adiuuare ualent. » 269, 4 ; col. 2247. Cf. *I Cor.*, XIII, 3.

2. *App.*, 104, 7 ; col. 1948 ; cité plus haut p. 590. n. 1.

3. Après une énumération antithétique des vices et des vertus : « Nimis delicatum est quod a nobis requirit Dominus noster, fr. car. Non dixit nobis : « Ieiunate plus quam potestis, et plus quam uires « uestrae sufferunt uigilate ». Non nobis dicit : « A uino uel a carni- « bus abstinete ». Non a nobis requiruntur. Sed hoc dignatur iniungere quod omnes homines possunt cum ipsius gratia sine grandi labore complere. » *App.*, 298, 3 ; col. 2316.

rer que l'Église reprît aujourd'hui cette tradition et imposât aux chrétiens de maintenant de longues abstinences de vin et d'alcool. Mais Césaire admet des tempéraments, même pour le vin. « Que celui qui fait pénitence ne prenne pas de vin, si sa santé le permet ; s'il ne le peut à cause de l'âge ou des souffrances de l'estomac, qu'il entende l'apôtre lui dire : « Use d'un peu de vin à cause de ton « estomac [1] ». Césaire a les mêmes scrupules quand il s'agit des jeûnes de l'Église, le jeûne des calendes de janvier ou celui du carême [2] ; il classe les manquements à ces jeûnes parmi les péchés « menus [3] ». Il a encore ces égards dans un cas plus surprenant, où ses idées particulières et la nature même du danger semblaient devoir le rendre inflexible. Aux gens mariés qui ne savent se contenir, il recommande des jeûnes fréquents ; mais il ajoute : « Si la faiblesse de ton corps ne le défend pas [4]. » Ces restrictions peuvent nous faire sourire : on croit entendre un de nos plus modernes directeurs de conscience aidant les pas chancelants de quelque dégénéré. Elles ajoutent un trait, non le moins aimable, à la physionomie de Césaire.

Elles montrent aussi que cet homme, dont l'amour de la règle nous a paru quelquefois rétrécir l'esprit, n'avait cependant pas la superstition des pratiques définies. « Jeûner est bien ; mieux est de donner l'aumône. Le

1. « Vinum, si permittit infirmitas, non accipiat ; si uero hoc propter senectutem uel propter dolorem stomachi non potest, audiat apostolum dicentem (*I Tim.*, v, 23) : *Vino modico utere propter stomachum tuum.* » *App.*, 261, 3 ; col. 2229.

2. « Exceptis illis qui prae infirmitate abstinere non praeualent, omnes... ieiunemus ». *App.*, 130, 3, col. 2004 ; sur le jeûne des calendes de janvier. Pour le jeûne du carême, il trace toute une règle de conduite à celui *qui ieiunare non praeualet* ; *App.*, 142, 1 ; col. 2022.

3. Voy. plus haut, p. 450.

4. « Nec te pigeat, si corporis infirmitas non prohibet, frequentius ieiunare. » *App.*, 292, 4 ; col. 2299.

jeûne sans l'aumône n'est nullement un bien [1]. » Cette bonté, dont nous venons de voir un exemple, se révèle ingénieuse et organisatrice dans l'exercice de la bienfaisance. Césaire passe pour avoir fondé en Gaule le premier hôpital ; l'édifice était disposé de manière à ce que les malades pussent suivre sans incommodité les offices de la basilique [2]. Pour subvenir aux besoins des pauvres, Césaire ne cesse de rappeler aux fidèles l'obligation de la dîme. Lui-même payait de sa personne et de ses revenus. On l'entend s'accuser, avec une humilité charmante, de laisser manger aux bêtes des vêtements qui auraient dû être donnés aux pauvres et dont les lambeaux lui seront présentés en reproche au jour du jugement [3]. La maison de l'évêque était le centre d'où s'étendait au loin la charité.

Les temps étaient mauvais ; les cœurs étaient durs. L'habitude de voir souffrir rendait impitoyable. Aussi l'évêque ne cesse de rappeler les fidèles au devoir de l'aumône. Il le fait rentrer dans le plan général de sa doctrine : nous péchons tous, l'aumône est le rachat du péché [4]. Césaire va jusqu'à l'égaler à la pénitence : « Aucun pécheur ne pourra souffrir pour son iniquité, si, avant de sortir de ce corps, il a recouru au remède de l'aumône

1. « Bonum est ieiunare ; sed melius est eleemosynam dare... Ieiunium sine eleemosyna nullum bonum est. » *App.*, 142, 2 ; col. 2023.

2. « Infirmis uero adprime consuluit subuenitque eis, et spatiosissimam deputauit domum in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire ; lectos, lectuaria, sumptus, cum persona quae obsequi et mederi posset, instituit. » *Vie*, I, 15 ; *P. L.*, t. LXVII, col. 1008 B.

3. « Me tamen arguo et reprehendo quod forte aliquotiens euenit ut per neglegentiam uestimenticula mea, quae debuerunt accipere pauperes, deuorarentur a tineis, et timeo ne mihi ipsi panni in testimonium proferantur in die iudicii. » *App.*, 142, 5 ; col. 2024.

4. « Peccata redimamus », *App.*, 78, 1 ; col. 1898 ; « assidue redimantur (minuta peccata) », 104, 1 ; col. 1947 ; « peccata praeterita per eleemosynam et paenitentiam redimantur », 116, 3 ; col. 1976 ; etc.

ou à la cure de la pénitence [1]. » Aux refus de l'égoïsme, Césaire opposait un motif d'utilité personnelle. Surtout, il encadrait le devoir de la bienfaisance dans son système.

Il n'était pas le premier, il s'en faut, à faire de l'aumône un moyen de rachat. Déjà Hermas et la seconde épître attribuée à Clément de Rome avaient, à la suite de Luc, de Daniel et de Tobie, rappelé qu'elle a pour effet la purification de l'âme. Saint Cyprien avait consacré un traité spécial à exposer cette théorie, le *De opere et eleemosynis*. Elle n'était pas une nouveauté. Elle assurait à des communautés nombreuses les ressources nécessaires que n'aurait pu procurer suffisamment et régulièrement le sentiment de la fraternité [2]. Mais elle s'accordait avec la doctrine des péchés élaborée par Augustin et codifiée par Césaire. La formule du *do ut des : Da, Domine, quia dedimus*, est empruntée par l'évêque d'Arles à son docteur favori ; l'aumône est déjà prônée par Augustin comme le remède des *peccata minuta* [3]. Les textes eux-mêmes de l'Écriture sont tirés de la tradition antérieure [4].

1. « Si aliqua crimina uel peccata capitalia, necdum eleemosynis et orationibus purgata, nobis adhuc dominari cognoscimus, portum paenitentiae, deuictis peccatorum fluctibus, Christo iuuante, festinemus intrare... Sicut enim nulli iustorum sufficit iustitia sua, si non perseuerauerit usque in finem, ita nulli peccatorum nocere poterit iniquitas sua, si, antequam de corpore isto discedat, ad eleemosynarum remedia uel ad paenitentiae medicamenta confugerit. » *App.*, 249, 5 ; col. 2208.

2. Voy. un excellent résumé de l'histoire de la charité chrétienne dans Puech, *Le christianisme primitif et la question sociale*, conférences de l'École des hautes études sociales, publiées dans *Religions et sociétés* (Paris, 1905, Bibliothèque générale des sciences sociales), p. 41 suiv.

3. « Vt securi possimus in die iudicii dicere : Da, Domine, quia dedimus ; nos fecimus quod iussisti, tu imple quod promisisti. » *App.*, 305, 3 ; col. 2331, 3 ; voy. aussi dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 238, 20. Cf. Augustin, *Sermo XCIII*, 13 ; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 578 ; *ib.*, col. 88.

4. Les principaux sont Luc, xi, 41 ; *Tobie*, iv, 15 ; Daniel, iv, 24 ; *Prov.*, xix, 17 ; *Ecclésiastique*, iii, 33 (« Sicut aqua extinguit ignem, ita eleemosyna extinguit peccatum », texte différent de la Vulgate) ; Jacques, ii, 26 ; et surtout Mt., xxv, 34 suiv.

La doctrine de la grâce atténuait les inconvénients d'une pratique fondée sur l'intérêt personnel. Sans la charité, l'aumône n'avait pas plus d'efficacité que toute autre œuvre pie [1]. Commentant un passage du livre des *Rois*, Césaire rappelait que l'aumône devait être faite « derrière la porte fermée », c'est-à-dire pour le seul amour de Dieu ; non pour que l'on soit loué des hommes, mais pour que l'on trouve grâce devant Dieu. Celui qui fait l'aumône pour être loué, alors même qu'il se cacherait, ferait cette aumône publique que le Christ a réprouvée dans le sermon sur la montagne [2]. Un autre danger est de croire que l'on peut acheter à ce prix le droit de s'abandonner à tous les vices. Césaire « a une admonition spéciale contre ces largesses associées à l'habitude du crime, d'un exemple trop commun chez les chrétiens des temps mérovingiens, qui semblaient s'adresser à Dieu « comme à un juge qui se laisse corrompre [3] ». L'âme peut être libérée de ses fautes capitales par de larges aumônes, mais seulement si le pécheur renonce aux péchés mortels [4]. L'effet souverain de l'aumône, égal à celui de la pénitence, que Césaire nous a déjà montré, est donc subordonné à la condition nécessaire de la conversion.

1. Voy. plus haut, p. 598, n. 1.

2. « Vnusquisque eleemosynam clauso ostio (cf. *Reg.*, IV, IV, 5) faciat, id est pro solo Dei amore ; non ideo ut laudetur ab hominibus, sed ut apud Deum inuenire gratiam mereatur. » *App.*, 42, 5 ; col. 1829. « Qui... ideo facit eleemosynam ut ab hominibus se laudari desideret, etiamsi occulte fecerit, publice facit. » 63, 1 ; col. 1865, sur Mt. VI, 3-4.

3. Malnory, *Césaire*, p. 220. L'admonition citée est le sermon 309.

4. « Aliquibus homicidis, raptoribus et adulteris uanam securitatem ingerit ut, cum crimina cottidie committant, credant quod ea cottidianis eleemosynis redimant... Aliud est enim mutare uitam, aliud tolerare uitam. Vitam tolerare est minuta peccata sine quibus esse non possumus eleemosyna cottidiana redimere ; mutare uitam est a capitalibus criminibus abstinere. Tunc enim... largior eleemosyna animam liberat, si criminosus mortifera peccata iam deserat. » *App.*, 309, 1-2 ; col. 2338-2339.

L'aumône n'est pas seulement un remède : elle est un devoir, un devoir dont Césaire paraît souvent exagérer l'étendue. Il réclame d'abord la dîme ; puis, sur les neuf dixièmes qui restent, tout ce qui n'est pas nécessaire à la vie [1]. Ne pas le donner, c'est s'emparer du bien d'autrui [2]. Autant de pauvres mourront faute de ce que nous gardons, autant d'homicides dont nous rendrons compte au jour du jugement devant le tribunal de Dieu [3]. Césaire reprend ici une expression que nous avons déjà vue : elle marquait la grandeur du crime commis par les femmes qui se rendent impropres à la génération [4]. Il paraît donc placer sur la même ligne ceux qui retiennent quelque superflu. Mais cette rigueur est limitée par le maintien du droit de propriété, qui n'était pas en discussion. Tan-

1. « Reddat decimas et de nouem partibus studeat eleemosynam dare : ita tamen ut, de ipsis nouem partibus quicquid, excepto uictu mediocri et uestitu rationabili, superfuerit, non luxuriae reseruetur, sed in thesauro caelesti per eleemosynam pauperum reponatur. Quicquid enim nobis Deus plus quam opus est dederit, non nobis specialiter dedit, sed per nos aliis erogandum transmisit ; si non dederimus, res alienas inuasimus. » *App.*, 277, 3 ; col. 2268. « Decimas uestras ante omnia ex omnibus fructiculis uestris ad ecclesiam clericis et pauperibus exhibete, et de nouem partibus quae uobis remanserint, eleemosynas facete. » Homélie publiée par Caspari, *Kirchenhistorische Anecdota*, t. I (Christiania, 1883), p. 220.

2. Voy. la note précédente et le premier texte cité dans la suivante.

3. « Si id quod nobis superfluum est non dederimus, res alienas inuasimus : et quanti pauperes cum nostra scientia fame mortui fuerint, causas nobiscum ante tribunal Christi dicturi sunt. » *App.*, 276, 4 ; col. 2265. « Quanti pauperes, in locis ubi ipse habitat, illo decimas non dante fame mortui fuerint, tantorum homicidiorum reus ante tribunal aeterni iudicis apparebit ; quia rem a Domino pauperibus delegatam suis usibus reseruauit. » 277, 3 ; col. 2268. « Non solum decimae non sunt nostrae, sed Ecclesiae deputatae. Verum quicquid amplius quam nobis opus est a Deo accipimus, pauperibus erogare debemus. Si quod eis deputatum est nostris cupiditatibus uel uanitatibus reseruamus, quanti pauperes in locis ubi nos sumus fame uel nuditate mortui fuerint, nouerimus nos rationem de animabus illorum in die iudicii reddituros. » 308, 2 ; col. 2336.

4. Voy. plus haut, p. 480 et note 2.

dis que l'envie, la haine, la colère, l'ivresse sont susceptibles de degrés et figurent à la fois sur la liste des péchés menus et sur celle des péchés capitaux, il n'en est pas de même du vol. Le vol, la rapine, la vente à faux poids se trouvent seulement dans celle des péchés graves [1]. Il ne faudrait pas tirer de cette remarque une conclusion trop stricte : l'évêque d'Arles n'estimait sans doute pas une faute pénitentielle le vol d'une grappe de raisin. Le fait prouve du moins que sa pensée était moins habituellement inclinée à l'indulgence en cette matière et qu'il songeait moins vite à faire des distinctions que pour la colère ou pour l'ivresse. Le droit des pauvres laissait intact le droit des maîtres.

L'aumône est limitée aussi par les facultés de chacun. Elle est proportionnée à la fortune : celui qui a de l'argent, doit en donner ; celui qui a du vin, doit en apporter ; celui qui le peut, doit revêtir le pauvre d'un habit neuf, et, s'il ne le peut, en donnera un vieux. Qu'on ne donne qu'une bouchée de pain, et qu'on la partage, si l'on n'a que cela. Si l'on n'a rien, si l'on ne peut recevoir l'étranger, on peut lui faire son lit, on peut lui laver les pieds. Dieu ne nous dit pas : donnez tout ; nous ne devons pas nous réduire nous-mêmes à la pauvreté [2].

1. Voy. plus haut, p. 479 et la note.

2. « Quando ad ecclesiam uenitis, secundum uires uestras qualescumque eleemosynas pauperibus exhibete. Qui potest, afferat argentum ; qui non potest, exhibeat uinum. Si nec hoc habuerit, exhibeat esurienti buccellam ; si non habet integram, uel qualemcumque particulam : ut impleat illud quod Dominus admonuit per prophetam : Frange esurienti panem tuum. Non dixit : Da totum ; ne forte pauper sis et amplius habere non possis. » *App.*, 305, 1 ; col. 2330. « Unusquisque secundum uires studeat ne ad ecclesiam uacuus ueniat. Debet enim aliquid exhibere qui optat accipere. Qui potest, nouo uestimento tegat pauperem ; qui non potest, uel uetus porrigat. Qui uero ad ista se non sentit idoneum, porrigat buccellam, suscipiat peregrinum, lectulum faciat, pedes abluat. » 316, 2 ; col. 2351. Ces textes se rapportent aux offrandes que les fidèles doivent apporter à l'église.

Tout doit être soumis à une règle, même la charité. Césaire ne l'oublie pas et nous retrouvons son esprit méthodique dans ce qu'il appelle « l'ordre juste et légitime des aumônes ». « Il faut d'abord t'assurer pour toi et les tiens des aliments et des vêtements suffisants, en quantité modérée. Ensuite, s'il y a des pauvres parmi tes parents, donne-leur dans la mesure où tu le peux. Puis, ne laisse pas tes esclaves et tes servantes avoir faim ou froid. Et, après cela, tout ce que Dieu t'aura donné en outre du vivre et du vêtement, place-le dans le trésor céleste [1] ».

Ceux enfin qui n'ont rien du tout et ne peuvent absolument rien donner, les pauvres eux-mêmes ont un autre moyen d'effacer leurs péchés, une autre espèce d'aumône, comme Césaire l'appelle à la suite de saint Augustin, le pardon des injures [2]. C'est l'œuvre pie par excellence,

M. Arnold pense que des rangées de pauvres stationnaient sur le chemin de l'église et que Césaire recommande de leur donner. Je ne crois pas qu'il y ait songé.

1. « Ipse est eleemosynarum ordo iustus atque legitimus, ut prius tibi et tuis uictum et uestitum sufficientem et mediocrem... prouideas. Deinde..., si qui sunt pauperes de parentibus tuis, quantum praeuales largiaris. Deinde seruos et ancillas tuas nec esurire nec algere permittas. Et post haec quicquid tibi Deus... excepto uictu et uestitu dederit,... in caelesti thesauro recondas. » *App.*, 276, 2 ; col. 2264.

2. « Ille qui captiuos redimere et pauperes pascere uel uestire non praeualet, contra nullum hominem odium in corde reseruet et inimicis suis non solum malum pro malo non reddat, sed etiam diligat et pro eis orare non desinat. » *App.* 308, 4 ; col. 2337. « Pius et misericors Dominus sciens fragilitatem generis humani sine qualibuscumque peccatis praesentem uitam non posse transigere, talia medicamenta dignatus est prouidere quae non solum diuites sed etiam pauperes possint peccatorum suorum uulneribus adhibere. Quae autem sunt ista medicamenta ? Illa utique duo, de quibus Dominus dixit (Luc, vi, 37) : « Date et dabitur uobis, dimittite et dimittetur uobis ». « Date et dabitur uobis » pertinet ad eleemosynam quae datur esurientibus nudis atque captiuis ; « dimittite et dimittetur uobis » pertinet ad eleemosynam per quam indulgetur omnibus inimicis. » 274, 1 ; col. 2259-2260 ; cf. le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 238, 9. « Potuit enim Deus

supérieure à l'aumône. De même que le jeûne est sans valeur sans l'aumône, l'aumône est sans valeur si l'on n'y ajoute la remise des torts causés par le prochain [1]. Césaire ne tarit pas sur ce devoir de la charité. Il y revient par les détours les plus inattendus. Dans des temps troublés, chacun était exposé à la brutalité et aux rapines de tous. Césaire essaie d'adoucir les cœurs et de prévenir les représailles.

Nous avons terminé la revue des moyens généraux par lesquels le chrétien peut obtenir la rémission de ses péchés. Il faut placer hors cadre un autre moyen préconisé par Césaire, à cause de son emploi restreint à une circonstance particulière, l'onction des malades.

L'œuvre de Césaire contient trois avis sur cette onction. Tous trois l'opposent à la médecine magique. « Toutes les fois qu'une maladie surviendra, que le malade reçoive le corps et le sang du Christ; pour que ce qui est écrit soit accompli en lui : « Quelqu'un de vous est-il malade? « qu'il appelle les prêtres de l'Église et qu'ils prient sur « lui, l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Et la prière de

omnes homines diuites facere; sed nobis per pauperum miseriam uoluit subuenire, ut et pauper per patientiam et diues per eleemosynam possint Dei gratiam promereri. » *App.*, 305, 2; col. 2330-2331. — « Duo sunt eleemosynarum genera, unum quod pauperibus erogamus, aliud quod uicinis uel fratribus nostris quotiescumque in nobis peccauerint, indulgemus. » *App.*, 276, 5; col. 2266; voy. 225, 3, col. 2161; 305, 3, col. 2331; 308, 3 et 5, col. 2336 et 2337. — « Habebit (oratio) alas duas, geminas eleemosynas. Quid est : geminas eleemosynas? *Dimittite et dimittetur uobis, date et dabitur uobis* (Luc, vi, 37-38). Vna eleemosyna est quae fit de corde, quando fratri tuo dimittis peccatum. Altera eleemosyna est quae fit de substantia, quando pauperi panem porrigis. Ambas fac, ne sine una ala remaneat oratio tua. » Augustin, *Sermo LVIII*, viii, 10; *P. L.*, t. XXXVIII, col. 398.

1. « Eleemosyna nihil proderit, nisi prius reconciliatio inimici praecesserit. » *App.*, 274, 4; col. 2261. « Duo sunt eleemosynarum genera, unum bonum, aliud melius, etc. » 305, 3; col. 2331.

« foi sauvera le malade et le Seigneur l'allégera ; et s'il est « dans les péchés, ils lui seront remis ». Considérez, mes frères, que celui qui aura dans une maladie couru à l'église, méritera de recevoir la santé du corps et la rémission des péchés. Puisque donc deux biens peuvent être trouvés dans l'église, pourquoi s'adresser aux enchanteurs et aux devins [1] ? » Dans ce premier texte, nous voyons très clairement les points suivants : 1° une interprétation des deux versets de saint Jacques dans le sens d'un rit concret ; 2° l'union de l'eucharistie et de l'huile sainte dans ce rit ; 3° l'application du rit à toute maladie, légère ou grave, puisque le malade est supposé aller lui-même à l'église, puisque le rit est opposé à la médecine magique en général ; 4° l'accomplissement du rit dans l'église. Ce dernier point est aussi certain que les précédents. Le morceau fait partie d'une série d'exhortations de Césaire à venir à l'église et à s'y tenir convenablement, et qui débute par les mots : *Omni die dominico ad ecclesiam conuenite*, « chaque dimanche, réunissez-vous à l'église ».

Dans les deux autres passages, en parlant de diverses superstitions, l'évêque vient à mentionner les pratiques coupables des mères qui cherchent à rendre la santé à leurs enfants : « Combien il eût été plus sain et plus salutaire, ajoute-t-il, de courir à l'église, de recevoir le corps et le sang du Christ, de s'oindre avec foi, soi-même et les siens, d'huile bénite et, selon ce que dit l'apôtre Jacques, recevoir non seulement la santé du corps, mais

1. « Quoties aliqua infirmitas superuenerit, corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat ; et inde corpusculum (synonyme exact de *corpus* dans Césaire) suum ungat ; ut illud quod scriptum est impleatur in eo (Jac., v, 14-15) : « Infirmatur aliquis... et si in pecca- « tis sit, dimittentur ei ». Videte, fratres, quia qui in infirmitate ad ecclesiam cucurrerit, et corporis sanitatem recipere et peccatorum indulgentiam merebitur obtinere. Cum ergo duplicia bona possint in ecclesia inueniri, quare per praecantatores, etc. » *App.*, 265, 3 ; col. 2238-2239.

aussi la rémission des péchés [1] ». Ici, le malade n'est plus transportable. Mais les parents doivent cependant aller à l'église, y recevoir l'eucharistie, s'oindre eux-mêmes d'huile sacrée et en frotter « les leurs ». *Suos* ne peut désigner que la famille et spécialement sans doute l'enfant malade. On remarquera que si l'huile est bénite par les prêtres, ce sont les fidèles qui se l'administrent eux-mêmes, comme nous le voyons faire à sainte Geneviève quelques années plus tôt [2], comme déjà l'admet, en 416, le pape Innocent I dans sa lettre à Decentius. De plus, l'huile sainte coule non seulement sur les membres du malade, mais sur ceux de ses parents. L'ensemble du rit a le caractère d'une dévotion domestique, à laquelle toute la maison doit être associée. Césaire se plaît à considérer son auditoire comme une réunion de familles ; nous avons vu les entretiens et les monitions qui doivent être faits dans la famille. C'est le groupe fondamental dans la société du temps. Mais les traditions du culte païen peuvent aussi exercer ici leur influence. Les mêmes détails se retrouvent dans le troisième texte, que dom Morin nous a fait connaître [3].

1. « Quantum rectius et salubrius erat ut ad ecclesiam currerent, corpus et sanguinem Christi acciperent, oleo benedicto et se et suos fideliter perungerent, et secundum quod Iacobus apostolus dicit, non solum sanitatem corporum, sed etiam remissionem acciperent peccatorum. » *App.*, 279, 5 ; col. 2273. Césaire cite ensuite saint Jacques.

2. Dans la Vie, § 49, publiée par Kohler, *Étude critique sur le texte de la Vie latine de sainte Geneviève de Paris*, Paris, 1881 ; *Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques*, fasc., 48, p. 44. Par un excellent article de M. Boudinhon, *Revue des Églises*, II (1905), p. 403, n. 1, j'apprends que dom Chardon, *Hist. des sacrements*, col. 758 (Migne), traduit ainsi le texte de Césaire : « qu'ils se fissent oindre » : falsification théologique.

3. « Quod peius est, non de aecclesiae medicina, non de auctore salutis exposcunt atque eucharistia Christi, et, sicut scriptum est (le texte de saint Jacques n'est pas cité), oleo benedicto a presbiteris deberent perunguere et omnem spem suam in Deo ponere : e contrario faciunt, et, dum salutem requirunt corporum, mortem inueniunt ani-

Les trois passages s'appuient sur les recommandations de saint Jacques et l'interprètent dans le même sens. L'effet de l'onction est double : la santé du corps et la rémission des péchés. M. Puller s'est demandé si la rémission des péchés était attribuée à la réception de l'eucharistie ou à l'onction, si les péchés remis étaient *capitalia* ou *minuta;* dans le cas où les péchés *capitalia* seraient remis par l'onction, comment Césaire peut-il supposer qu'on ira communier d'abord dans cet état [1] ? Ces questions sont indiscrètes. Il semble que Césaire suit les paroles de saint Jacques d'une manière tout à fait stricte : la rémission des péchés est attribuée par saint Jacques à l'onction, Césaire l'affirme ; de quels péchés ? saint Jacques ne précise pas, Césaire non plus. Manifestement, l'évêque d'Arles ne voulait pas en savoir plus long que son auteur [2].

marum. » Homiliaire de Burchard de Wurzbourg ; sermon VI, publié par dom Morin, dans la *Revue bénédictine*, t. XIII (1896), p. 209. Dans ce passage, je crois que *perunguere* doit avoir le sens réfléchi. C'est un phénomène assez fréquent dans le latin de la décadence ; voy. Wölfflin, dans l'*Archiv für lat. Lexikographie*, t. X, p. 1.

1. *The anointing of the sick in Scripture and Tradition*, Londres, 1904, p. 69.

2. Dans l'article cité plus haut, M. Boudinhon pense qu'il s'agit « non sans doute des *peccata grauiora*, autrement l'évêque ne parlerait pas d'abord de la communion à recevoir ; mais des péchés pour lesquels le recours à la pénitence n'est pas obligatoire : car il ne faut pas oublier que Césaire ne connaît que l'antique pénitence, la pénitence publique. » Je n'oserais être aussi affirmatif sur l'un et l'autre point. Nous avons vu plus haut que la pénitence publique, maintenue rigoureusement dans la législation, tendait à disparaître de la pratique. Césaire pouvait aussi considérer l'union de l'eucharistie et de l'onction comme un tout dont l'effet était la rémission des péchés chez les fidèles bien disposés. A toutes les époques de transition, il y a des incertitudes. L'historien, placé entre deux organisations, parfaitement définies et distinctes, est tenté de substituer l'une ou l'autre à la confusion que révèlent les documents. Mais c'est dépasser les données. Il faut se résigner à formuler l'obscurité des idées du temps. Il est très intéressant de comparer, à cet égard, les conseils de Césaire et ceux du pape Innocent I, dans sa lettre à Decentius d'Eugubium (*Epist. XXV*,

Ces textes de Césaire sont intéressants et par eux-mêmes et à cause de la rareté des témoignages sur l'onction des malades. Avant lui, il n'existe que deux autres interprétations analogues des paroles de saint Jacques, dans Cyrille d'Alexandrie [1] et dans la lettre citée d'Innocent I. L'évêque d'Arles voit surtout dans l'onction un rit de substitution et un auxiliaire dans sa lutte contre les usages païens. C'était, au fond, une pratique de thaumaturgie, que l'Église essayait de ramener à une signification spirituelle [2].

Nous avons terminé l'étude des moyens de sanctification que Césaire rattache à l'expiation et à la rémission des péchés. En dehors de cette catégorie, se trouvent l'eu-

VIII ; *P. L.*, t. XX, col. 560-561). Le pape dit formellement qu'on ne peut verser l'huile sur les pénitents, parce que c'est un genre de sacrement, *genus sacramenti*. Un siècle plus tard, Césaire se garde bien de soulever cette question.

1. *De adoratione in spiritu et ueritate*, liv. VI ; *P. G.*, t. LXVIII, col. 471 A (éd. AUBERT, Paris, 1638, t. I, p. 211).

2. « Les faits mentionnés (par M. PULLER, l. c., ch. IV, p. 149 suiv.) sont, pour la plupart, des guérisons de paralytiques ou d'autres malades, opérées par de saints évêques, comme saint Martin, en employant de l'huile bénite ; d'autres guérisons analogues sont obtenues par de pieux solitaires qui n'étaient pas prêtres, comme saint Pacôme, saint Hilarion, Jean de Nicopolis, et qui cependant bénissaient eux-mêmes l'huile dont ils se servaient. Il m'est difficile d'y voir des exemples d'administration de l'Extrême-onction. Sainte Geneviève aussi guérissait les malades par des onctions d'huile bénite : est-il certain qu'elle se servait de l'huile des infirmes? Tous ces faits extraordinaires... ne nous renseignent guère, à mon avis, sur l'usage régulier de l'onction des malades, administrée par des prêtres ou faite par les fidèles eux-mêmes. » BOUDINHON, *l. c.*, p. 404. C'est certain. Mais on était encore au temps où cet usage n'était pas « réglé » et où l'onction était considérée comme un remède merveilleux. La distinction s'est faite plus tard : l'interprétation du texte de saint Jacques a aidé à déterminer le sens de la pratique. En Orient, on est resté très longtemps au point où nous voyons saint Martin et sainte Geneviève ; cf. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847* (Paris, 1905), p. 96 et 337.

charistie et le mariage : ce sont justement des sacrements dont il parle peu et sur lesquels sa doctrine n'offre aucun relief. Du moment qu'il n'est plus question du péché, Césaire paraît se désintéresser. Cela, seul, est significatif.

Il mentionne l'eucharistie assez souvent à l'approche des grandes fêtes, Noël et Pâques, mais c'est pour rappeler l'obligation de s'y préparer par la pénitence. A son insistance, il semble qu'on recevait l'eucharistie sans avoir expié des fautes comme l'homicide [1]. C'était l'inconvénient de la discipline pénitentielle. On comprend qu'il était urgent d'y apporter des tempéraments. Sur le sacrement lui-même, Césaire répète les formules connues : « Le Christ est le pain des anges » ; « Dans le corps du Christ se trouve notre vie [2] ». Quand il veut développer sur ce mystère une doctrine plus étendue, il emprunte un sermon tout fait à quelque confrère [3].

Sur la messe, il fait cependant une remarque digne d'être notée. Il reproche à certains chrétiens de ne pas

1. « Vestrum est iudicare utrum homicida, antequam paenitentiam agat, praesumere debeat eucharistiam sumere. » *App.*, 115, 4 ; col. 1974 (dans le *Fauste* d'Engelbrecht, p. 226, 13). Après avoir cité Mt. xxii, 12-13 : « Ecce qualem sententiam in die iudicii excipiet qui sine remedio paenitentiae ad festiuitatem Domini uitiorum sordibus inquinatus accesserit. » *App.*, 116, 1 ; col. 1975 : sermon d'avant Noël, comme le sermon 115 ; ce sont des exhortations à la pénitence.

2. « Inuitati sumus ad mensam ubi non inuenitur cibus hominum sed panis ponitur angelorum. » *App.*, 116, 2 ; col. 1976 ; cf. col. 2035, 2 ; 2279, 2. Application connue de *Ps.*, lxxvii, 25. — « In Christi corpore uita nostra consistit. » *App.*, 115, 1 ; col. 1973.

3. Ainsi peut s'expliquer, dans deux collections où l'influence de Césaire est incontestable, la présence d'un sermon sur ce sujet, dans l'homiliaire wisigothique de Silos (Br. Museum. Add. 30853) et le recueil de Saint-Martial de Limoges (B. N. lat. 2768 A). Le style de ce sermon, publié par dom Morin, « semble dénoter un ecclésiastique gallican du ve siècle, et rappelle assez bien certains passages de la célèbre homélie v du soi-disant Eusèbe d'Emèse (*Max. Bibl. PP.*, 1677, t. VI, p. 636 suiv.) ». *Revue bénédictine*, t. XVI (1899), p. 342.

assister jusqu'au bout aux saints mystères, *antequam diuina mysteria compleantur abscedunt.* En quoi consiste l'achèvement des mystères ? dans l'oraison dominicale et la bénédiction propre au rit gallican qui suit la fraction, *nec orationem dominicam dicere nec benedictionem accipere uolunt* [1]. On peut rapprocher de ce texte un passage célèbre d'une lettre de saint Grégoire. Il avait transporté le *Pater* à la suite du canon, avant la fraction, tandis qu'avant lui, dans le rit romain, la fraction précédait le *Pater*. Dans le rit gallican, le *Pater* s'intercalait en quelque sorte dans la fraction, entre la fraction et la commixtion. Grégoire justifie son innovation en ces termes : « Il m'a paru très inconvenant que nous récitions sur l'oblation une prière composée par un lettré, *scholasticus*, et que nous ne disions pas sur le corps et le sang de notre Rédempteur la formule composée et transmise par lui, *et ipsam traditionem quam Redemptor noster composuit super eius corpus et sanguinem non diceremus* [2] ». La fraction est l'acte suprême et dernier du sacrifice. On trouverait des considérations analogues dans saint Ambroise.

« Aucune loi ecclésiastique n'obligeait les chrétiens à faire bénir leur mariage. La bénédiction était affaire de coutume, de convenances ; elle finit par passer en règle, mais sans devenir jamais une condition de validité. Le mariage est indépendant du rite [3] ». La bénédiction est encore facultative, au temps de Césaire. Mais elle paraît être une cérémonie inévitable pour les gens qui tiennent à la considération publique. Aussi l'évêque d'Arles peut-il se servir du refus de bénir comme d'une peine ecclé-

1. Voy. le texte plus haut, p. 588, n. 2.
2. *Registrum*, IX, xxvi, éd. des *Monumenta*, p. 59, 30 ; xii, éd. des Bénédictins.
3. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 3e éd., p. 428.

siastique [1]. Son attitude vis-à-vis du concubinat légal prouve qu'il veut rendre nécessaires les cérémonies du mariage, ou tout au moins sa publicité. L'Église n'est pas encore tout à fait souveraine en cette matière. Césaire s'occupe d'ailleurs beaucoup du mariage, mais à cause des fautes qu'on y peut commettre; de même qu'il parle souvent de l'eucharistie pour qu'on s'y prépare par l'expiation de ses fautes.

Le péché est donc l'idée centrale de sa morale. Même quand il aborde des sujets tout différents, ses préoccupations habituelles reparaissent. Elles ont une double conséquence, de ramener à la morale les pratiques du culte, les sacrements et les rits de l'Église, et, d'autre part, de faire de la morale un élément essentiel de la religion, d'en faire la religion elle-même vécue par l'homme pécheur ou enclin au péché. Des institutions qui avaient d'abord une portée sociale, comme le baptême et la pénitence, deviennent principalement des moyens de sanctification individuelle. Tel est l'aboutissement du long effort des écrivains latins. Ils ont ramené la théologie du ciel sur la terre. L'homme se trouve être de nouveau l'objet principal des spéculations. Nulle part on ne le voit mieux que dans l'œuvre de Césaire.

Ces études n'auraient pas besoin de conclusion générale. Leur titre se trouve, je pense, justifié. La théologie de Césaire n'est pas originale. Elle procède de ses devanciers, souvent par simple transcription d'œuvres antérieures. Sur les questions de la grâce, Césaire est un augustinien strict, et sur la plupart des autres questions, il suit encore l'évêque d'Hippone. Cependant son témoignage a un intérêt historique pour quelques points : la réalité de la chair et des souffrances du Christ, l'idée du

1. Plus haut, p. 468.

Dieu de pitié, la pureté absolue de Marie, la descente aux enfers, la procession du Saint-Esprit, la valeur des deux Testaments, la distinction et la classification des péchés, la nécessité des œuvres, la liste des œuvres de miséricorde, les effets respectifs de la chrismation et du baptême, l'utilité de la pénitence privée, la pratique et les effets de l'onction des malades, la conception chrétienne de la morale.

L'œuvre de Césaire est aussi essentiellement une œuvre d'enseignement élémentaire, et, comme l'évêque est par ailleurs très préoccupé de discipline et de règles ecclésiastiques, il éprouve, plus que d'autres, le besoin de codifier et de fixer. De là, la tendance à réduire les vérités et les préceptes en formules, l'effort pour constituer un précis général du christianisme dans le cadre d'un symbole, le zèle à définir le régime de la grâce, l'édification de tout un système religieux et moral sur la doctrine de la grâce et du péché. Le même esprit de réglementation, qui a inspiré une œuvre canonique d'importance capitale, l'a guidé dans la détermination des devoirs et des fautes du chrétien. L'amour de l'ordre et de la clarté, qui était chez lui qualité de race, est devenu une vertu professionnelle.

Ces dispositions inclinaient à un danger auquel nous avons vu que Césaire n'a pas échappé complètement. L'habitude de condenser les idées en théorèmes fait oublier les difficultés et les obscurités inhérentes à tout problème intellectuel, dispose à trancher d'autorité les débats de la conscience, tend à substituer l'obéissance à la sincérité. On n'a pas assez d'ironie, et à bon droit, pour le césaro-papisme, pour un gouvernement qui confie aux bureaux d'un ministère l'administration des âmes. Les esprits trop rectilignes ou trop assurés dans leur droit sont aussi exposés à traiter par des mesures administratives les plus hautes et les plus délicates questions. Ils

risquent de remplacer la conviction personnelle par la soumission aveugle et de transformer la religion en un mécanisme, ou bien de provoquer les plus amers déchirements, quand les peuples sentent que toute leur vie morale est en jeu. Césaire ne s'est point heurté à de trop vives résistances. Les circonstances rendaient facile sa tâche de législateur. Fauste était mort. La Gaule était prête à renoncer à sa tradition doctrinale pour recevoir de Rome les théories africaines. De la confusion des nouveaux royaumes barbares, peuples et pasteurs aspiraient à la paix et à l'ordre qu'établissent les règlements : la *lex romana Wisigothorum* et les canons d'Agde sont sortis des mêmes désirs. Dans l'affaiblissement croissant de la lumière antique, les esprits étaient moins capables de croyances raisonnées. On peut même dire qu'une telle situation appelait l'action de Césaire. Il fallait une main ferme et un esprit clair pour soutenir et guider les Églises dans la nuit qui s'avançait.

Enfin des vertus naturelles ou acquises émoussaient en Césaire le tranchant du « glaive spirituel ». Il a su mêler à ses facultés d'administrateur et à une austérité un peu rude, beaucoup de bonhomie bourguignonne, de finesse malicieuse et de familiarité ; surtout une grande bonté, qui va au-devant des petites misères et descend aux plus humbles attentions : son cœur avait le souci du détail, comme sa tête. Chez lui, aucune recherche personnelle, mais le plus complet désintéressement de soi, le dévouement le plus exclusif au seul devoir, une conscience toujours tremblante du compte qu'elle devra rendre « devant le tribunal du Christ ». On ne le voit ni planer majestueusement ni se dérober dans la pénombre du sanctuaire. Il vit au milieu de son troupeau et il tire de son expérience quotidienne la connaissance des hommes. Il avait l'esprit d'un juriste et l'âme d'un apôtre.

Ces qualités lui ont assuré une grande influence. Si sa

doctrine est peu originale, son rôle est considérable. Césaire avait fait subir un triage aux idées et aux œuvres de ses devanciers. Ce qu'il en a retenu, il l'a éclairci, ordonné, précisé et l'a transmis à ses successeurs. Il a pressenti et devancé les besoins nouveaux et quelques-unes des tendances du moyen âge. Dans un avenir plus voisin, son action s'est trouvée encore plus efficace : au début d'une époque de barbarie, il est devenu un maître. un de ceux qui ont donné à l'Église mérovingienne une doctrine, une prédication, une discipline et une culture. Césaire d'Arles est le « précepteur » de la Gaule franque.

Pontailler-sur-Saône.

PAUL LEJAY.

CHRONIQUE BIBLIQUE

III. Éditions. Traductions. Métrique biblique. 1. Entre les éditions de la Bible hébraïque qui reproduisent simplement le texte traditionnel avec les notes de la Massore, et un essai conjectural et discutable d'édition critique, tel que la Bible polychrome de M. Haupt, il y avait place pour une édition à la fois traditionnelle et sagement critique, comme celle que nous donne maintenant M. Kittel, avec le concours de plusieurs savants connus (MM. Beer, Buhl, Dalman, Driver, Löhr, Nowack, Rothstein, Ryssel). La première partie, qui contient la Loi et les premiers Prophètes (Josué-Rois) vient de paraître (*Biblia hebraica* ; pars I ; Leipzig, Hinrichs, 1905 ; in-8°, x, 552 pages). On y trouvera le texte massorétique, édité d'après les meilleures autorités, et des notes présentant les corrections suggérées soit par la Massore elle-même, soit par les anciennes versions, soit par de très grandes vraisemblances critiques ; certaines corrections sont proposées en manière d'hypothèse plus ou moins probable, et l'on indique pareillement les variantes notables que supposent les anciennes versions. Avec des prétentions modestes, cette édition sera d'une grande utilité. On ne saurait trop la recommander aux jeunes hébraïsants (prix du t I, 4 mks).

2. Il faut savoir se contenter de ce qu'on a. Les catholiques français ont fini par posséder une traduction complète de la Bible sur les textes originaux. Ils sont redevables de ce bienfait au défunt abbé Crampon. mort chanoine d'Amiens en 1894, après avoir seulement publié le Pentateuque avec des notes. Le manuscrit des autres livres était tout prêt. « A la prière des éditeurs, quelques Pères de la Compagnie de Jésus, professeurs d'Écriture sainte, acceptèrent de reprendre et de conduire à terme l'œuvre inachevée. Mis au point, complétés, notablement modifiés et parfois entièrement refondus, traduction et commentaire parurent successivement en six nouveaux volumes, accueillis par le public avec une sympathie toujours croissante. C'est la grande édition de la *Sainte Bible* » (7 vol. in-8° ; 1894-1904). Voici maintenant « une édition manuelle de ce grand ouvrage » (La *Sainte Bible*, traduction d'après les textes originaux par l'abbé A. Crampon. Édition revisée par des Pères de la Cie de Jésus, avec la collaboration de professeurs de Saint-Sulpice ; Paris, Desclée, 1904 ; in-8, 1254 et 315 pages ; il y a une pagination spéciale pour le Nouveau Testament). « La *Sainte Bible traduite en français* n'a pas la prétention de donner les derniers résultats de la critique ; ils sont trop souvent incertains pour qu'on les enseigne dans une œuvre de vulgarisation. C'est beaucoup

déjà de mettre à la disposition du public une version satisfaisante des textes grecs et hébreux, tels qu'ils figurent dans les Bibles officielles ; de fournir aux étudiants et à ceux qui s'intéressent à la Bible un manuel qui leur permette de recourir plus facilement au texte original sur lequel se basent en leurs recherches les savants et les critiques. » Le lecteur est averti : il n'a pas à chercher dans ce livre ce qu'on n'y a pas voulu mettre. La traduction a été vraiment soignée ; on suit le parallélisme partout où il y a lieu. L'annotation ne pouvait être que sommaire ; elle ne contient que l'indispensable, et, dans cet indispensable, il a fallu mettre les variantes les plus notables de la Vulgate. Il va de soi que l'on pourrait chicaner sur maint détail. La traduction : « Et l'Esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux », dans Gen. I, 2, manque de netteté ; l'emploi du mot « étendue » pour désigner le firmament est une inexactitude qui frise l'impertinence ; il n'est pas juste de dire que le barbare *Jéhovah* « vient des Massorètes », puisque ceux-ci veulent qu'on lise *Adonaï* ; et pourquoi ne pas installer Iahvé dans le texte, puisque c'est « la véritable prononciation du nom divin » ? Tout cela doit être du Crampon qui n'a pas été corrigé par les Pères. Ce sont peut-être ceux-ci qui ont écrit la note sur la citation d'Os. XI, 1 : « J'ai appelé mon fils d'Égypte », dans Matth. II, 15 : « Ces paroles s'appliquent, dans le sens historique et immédiat, au peuple juif, que Dieu appelle son premier-né, et dans le sens typique à Jésus-Christ, le véritable fils de Dieu », et qui se sont abstenus de toute explication sur Matth. II, 23 : « Afin que s'accomplît ce qu'avaient dit les prophètes : Il sera appelé Nazaréen ». Il faut leur savoir gré, ainsi qu'à Messieurs de Saint-Sulpice, d'avoir écrit simplement, au sujet de Marc, XVI, 9-20 : « Cette finale manque dans un grand nombre de manuscrits » ; d'avoir placé une note du même genre à côté de Luc, XXII, 43-44, tout en observant cette fois, et sans doute avec raison, que l'omission de ces versets s'explique mieux que leur interpolation ; d'avoir marqué le rythme du prologue de Jean et d'avoir signalé en note la construction : « Quant à ce qui a été fait, en cela était la vie », et la vie qui est la lumière, la vérité divine révélée (au contraire, le renvoi à P. Martin et aux introductions au N. T., pour la section de la Femme adultère, sans autre indication, n'est pas du tout ce qu'il fallait) ; enfin d'avoir mis entre crochets, dans le texte même, le verset des Trois témoins célestes, avec cette note qui ressemble à une oraison funèbre : « On ne trouve les mots mis entre crochets dans aucun manuscrit grec antérieur au XVe siècle, et dans aucun manuscrit de la Vulgate antérieur au VIIIe ».

3. C'est plaisir d'avoir à signaler d'un seul coup six beaux volumes, luxueusement imprimés, convenablement illustrés, œuvres des éditeurs de la Bible polychrome publiée sous la direction de M. P. Haupt, traduction faite d'après le texte critiquement établi dans cette Bible (*Holy Bible, Polychrome edition ;* Leipzig, Henrichs ; London, Clarke ; New-York, Dodd, 1904. *The Book of Leviticus*, a new English translation with explanatory notes and pictorial illustrations, by S. R. Driver ;

gr. in-8°, III-106 pages. *The Book of Joshua*, by W. H. Bennett; VIII-93 p. *The Book of Judges*, by G. F. Moore; XII-98 p. *The Book of the Prophet Isaiah*, by T. K. Cheyne; XII-215 p. *The Book of the Prophet Ezechiel*, by C. H. Toy; X-205 p. *The Book of Psalms*, by J. Wellhausen; XII-237 p. Tous ces volumes en sont à leur cinquième mille). Les traductions ont été préparées avec beaucoup de soin; mais l'intérêt principal de la publication est dans les copieuses notes qui les suivent, servant d'introduction à chaque livre et de commentaire critique.

Ainsi l'on trouve après la traduction du Lévitique une très bonne analyse du livre, de ses éléments constitutifs, des étapes probables de sa composition. Chaque partie est ensuite étudiée à part : par exemple, les sept premiers chapitres du Lévitique sont l'objet d'une étude d'ensemble soit en ce qui regarde leur structure soit en ce qui regarde leur contenu; après quoi viennent les notes exégétiques avec les explications de détail. Ce volume est excellent, tel d'ailleurs qu'on pouvait l'attendre de M. Driver.

L'analyse de Josué est un peu sommaire, mais l'introduction historique est tout à fait satisfaisante. M. Bennett a eu soin d'y mettre un long exposé de la situation de la Palestine au XIVe siècle avant Jésus-Christ, d'après les documents cunéiformes d'El-Amarna. Avec la plupart des critiques, M. Bennett tient pour probable que l'exode d'Israël et la conquête de la Terre promise sont postérieurs à cette époque. Mais qu'est-ce que l'exode, et qu'est-ce que la conquête? La réalité qui correspond à ces données traditionnelles paraît avoir été beaucoup plus complexe que les récits qui la concernent. Il peut être risqué de dire, à propos du miracle de Josué, que le livre du Iashar ne contenait qu'une métaphore; du moins la comparaison, d'ailleurs très légitime et très instructive, que M. Bennett fait de certains passages de l'Iliade et de l'Odyssée ne s'accorde pas avec cette interprétation; les dieux grecs retardent ou accélèrent le soleil à leur gré; les anciens Hébreux n'y auraient pas vu plus de difficulté. S'il fallait contester l'application du texte au miracle signalé dans le récit, mieux vaudrait supposer peut-être que le passage du *Iashar* ne se rapportait pas originairement à la circonstance indiquée par l'hagiographe (cas de I Rois, VIII, 12-13; voir *Revue*, IX, 487).

L'annotation des Juges ne laisse rien à désirer. A propos du vœu de Jephté, M. Moore observe que la délicate réserve de l'auteur dans l'expression du dénouement a été exploitée mal à propos par certains interprètes comme impliquant la consécration de la fille de Jephté en qualité de prêtresse vierge ou de vierge recluse : Jephté avait voué à Iahvé une victime humaine en cas de succès dans sa campagne contre les Ammonites; la victoire suit; la fille du héros se trouve remplir les conditions du vœu, et le vœu s'exécute; Iahvé lui-même avait désigné la victime qu'il choisissait. Les notes concernant l'idole de Micah (Jug. XVII-XVIII) font très bien ressortir l'importance de cette histoire, qui

n'a pas été conçue pour déprécier le sanctuaire de Dan. Que les prêtres de ce sanctuaire se soient donnés comme descendants de Moïse, c'est un fait assez significatif et qui jette quelque lumière sur l'histoire de la tradition concernant le législateur d'Israël.

Dans sa traduction d'Isaïe, comme dans son édition du texte hébreu, M. Cheyne rompt la suite traditionnelle des morceaux et les distribue conformément aux conclusions de sa critique : procédé hardi et qui conviendrait seulement dans le cas où toutes ces conclusions devraient être tenus pour certaines ; or il faut bien avouer que plusieurs ne sont que probables ou même purement conjecturales. Les notes suivent naturellement la nouvelle distribution du texte ; mais il est bien plus difficile de s'y retrouver que si l'ordre des chapitres eût été gardé. L'analyse générale du livre est assez développée ; les introductions particulières à chaque oracle auraient pu être plus substantielles. La grande érudition de l'auteur le sert utilement dans les notes de détail ; on peut dire que beaucoup de passages sont brillamment commentés, l'ensemble néanmoins manque un peu de cohésion et de clarté ; mais ce peut-être en partie la faute du sujet. A propos des eaux de Siloé (Is. VIII, 6), M. Cheyne donne un fac-similé de l'inscription découverte en 1880 ; comme le texte n'est pas très long, une traduction aurait pu y être ajoutée pour le commun des lecteurs. M. Cheyne pense que l'écriture « d'homme » dont il est parlé en cet endroit (Is. VIII, 1), est l'écriture vulgaire, précisément celle que les ouvriers de Siloé ont employée pour leur inscription.

On ne voit pas très bien la portée de ce que dit M. Toy touchant le rapport d'Ezéchiel avec les chapitres I-XI de la Genèse : bien que le prophète n'en soit pas l'auteur, il aurait probablement pris part à la collection de matériaux d'où les récits ont été plus tard extraits, avec combinaison d'autres traditions. Ces chapitres sont loin de former un tout homogène : M. Toy croit-il que les récits qu'ils contiennent soient postérieurs à la captivité ? Et comment parler du rôle qu'un individu a pu avoir dans la formation d'une tradition orale, anonyme, insaisissable ailleurs que dans des écrits qui ne permettent pas d'en reconstituer l'histoire ? L'influence de Babylone sur Ezéchiel est incontestable ; mais la même influence a pu s'exercer et s'est exercée sur quantité de ses compatriotes qui ont été dans les mêmes conditions que lui, qui n'ont pas écrit, mais qui ont pu compter tout autant dans le mouvement de la pensée religieuse d'Israël au temps de l'exil. L'illustration de la traduction et des notes est relativement abondante, les monuments assyriologiques ayant été largement exploités. L'annotation est complète, érudite, bien proportionnée dans les diverses parties du livre.

M. Wellhausen consacre une page et demie aux indications générales concernant l'origine, la composition et la collection des Psaumes. On peut trouver que c'est peu. Quelques considérations sur la poésie des Israélites, sur le parallélisme, le rythme, la strophique, n'auraient pas été superflues. Les notes relatives à chaque morceau sont surtout exé-

gétiques; il n'y est pas ordinairement question de la date ni de la structure des différentes pièces; elles ont souvent un caractère doctrinal, et il est inutile de dire qu'elles ont par elles-mêmes une valeur non commune; mais la théologie des psaumes n'est pas tout ce qu'on désire connaître des psaumes. L'annotation de certains morceaux difficiles ou importants, par exemple le Ps. LXVIII ou le Ps. CX, est vraiment insuffisante, quoique, dans les cas cités, M. Wellhausen relève certains traits qui invitent à placer les poèmes au temps des princes macchabéens. L'éminent critique n'aura pas voulu faire double emploi avec les commentaires : le fait est qu'il ne les remplace pas.

4. Nous pouvons annoncer parmi les traductions bibliques deux livres de lectures choisies pour tous les jours de l'année, l'un, par Mme M. Brandon-Salvador, contenant des extraits de l'Ancien Testament, du Talmud, des poètes et moralistes juifs du moyen âge (*A travers les moissons*; Paris, Alcan, 1903; in-16, 465 pages); l'autre, anonyme, contenant des extraits de l'Ancien et du Nouveau Testament, d'après les versions qui ont cours parmi les protestants de langue française (*L'Évangile éternel*; Paris, Fischbacher, 1903; in-8°, 743 pages). La Bible sera toujours le grand livre de l'édification morale, mais il paraît bien que le principe adopté dans ces deux volumes s'imposera de plus en plus : il faut faire un choix. L'ordre du calendrier ne s'impose pas. Le volume de lectures juives est de lecture facile, vraiment intéressant et édifiant; l'adjonction de morceaux non bibliques ne le rend que plus attachant et utile. Le volume de lectures protestantes est d'aspect plus sévère; peut-être la distribution systématique des matières (morceau d'Évangile, morceau des Épîtres ou des livres prophétiques, psaume) crée-t-elle un peu de monotonie et par-ci par-là des rapprochements artificiels.

5. La traduction des apocryphes du Nouveau Testament, publiée sous la direction de M. E. Hennecke (voir *Revue*, IX, 489), se complète fort utilement par un volume qui contient les introductions et les notes relatives à ces livres ou fragments (*Handbuch zu den Neutestamentlichen Apokryphen;* Tubingen, Mohr, 1904; gr. in-8°, XVI-604 p.). Les collaborateurs de M. Hennecke sont les mêmes que pour le précédent volume. Ainsi le lecteur a sous la main tous les renseignements désirables concernant les apocryphes dont il s'agit: notices substantielles, bibliographie abondante et détaillée, commentaire critique et historique. L'étude de cette littérature soulève maints problèmes qui ne peuvent être actuellement résolus. Rien, par exemple, ne demeure plus embrouillé que l'origine et le rapport des divers documents qui constituent les actes apocryphes de Pierre et de Paul. La fortune de ces écrits a été diverse, et l'intérêt qu'ils présentent au critique est aussi fort inégal. Il n'y a pas lieu, en général, d'en tirer quoi que ce soit pour l'histoire du Christ et des apôtres, mais seulement pour celle de la tradition chrétienne. Les légendes concernant les apôtres supposent acquises certaines données principales, le martyre de Pierre

et de Paul à Rome, le séjour et la mort de Jean à Éphèse ; en ce sens on peut dire qu'elles sont un mélange de tradition et d'invention ; mais l'invention y domine à un tel point que le témoignage de pareils écrits serait plutôt de nature à compromettre la tradition dont il s'agit qu'à l'autoriser. Quoi qu'en dise M. Hennecke, on ne voit pas bien comment les Actes de Jean confirmeraient la venue de cet apôtre à Éphèse : tout ce qu'on y raconte est de pure fantaisie et ne s'accorde même pas avec la légende locale déjà suspecte, attestée par la lettre de Polycrate au pape Victor. Il n'est pas étonnant qu'un auteur, probablement contemporain de Polycrate et d'Irénée, admette comme eux la venue de Jean à Éphèse et soit heureux de l'exploiter ; mais ce romancier est un médiocre garant pour la réalité du fait en question.

M. A. Stülcken discute assez longuement le rapport de Justin avec l'Évangile de Pierre et conclut à la dépendance de l'un et de l'autre à l'égard d'une source commune qui ne nous est point parvenue ; mais il ne croit pas devoir identifier cette source aux actes de Pilate que Justin mentionne en termes exprès (cf. *Revue*, IX, 493). L'existence de ces actes lui paraît d'ailleurs certaine, bien que le renvoi du même Justin aux actes de Quirinius ne laisse pas de l'embarrasser un peu. Vu l'analogie des deux cas, il n'est pas seulement possible mais probable que Justin n'a pas plus vu le rapport de Pilate que les registres du recensement opéré par Quirinius. Il a supposé que le rapport et les registres devaient exister, à moins que cette double hypothèse n'ait été faite par d'autres avant lui. Quant à l'hypothèse d'une source antérieure à Justin et à l'Évangile de Pierre, elle paraît plus probable que celle de la dépendance de Justin à l'égard de l'apocryphe ; mais il serait naturel de rapporter à cette source telle particularité que n'explique pas la dépendance de l'apocryphe à l'égard des évangiles canoniques, par exemple, l'introduction de la pêche miraculeuse comme première apparition du Christ ressuscité, trait significatif où l'évangile apocryphe paraît refléter plus exactement que les évangiles de canon la tradition primitive touchant la résurrection.

6. La traduction des œuvres de Flavius Josèphe paraît sous la direction de M. T. Reinach. Nous avons reçu le tome IIIe (*Antiquités judaïques*, livres XI-XV ; traduction de J. Chamonard ; Paris, Leroux, 1904 ; gr. in-8°, 367 pages). Cette traduction sera utile. Elle est exacte et se lit facilement. Les notes critiques sont de M. T. Reinach.

7. Les deux textes gnostiques publiés, traduits et commentés par M. E. Preuschen ne manquent pas d'intérêt (*Zwei gnostische Hymnen ;* Ricker, Giessen, 1904 ; in-8°, 80 pages). Ce sont deux poèmes tirés des Actes de Thomas, le premier, « épithalame de la Sagesse » ; le second, « cantique de la rédemption », conservés en grec et en syriaque. Le second est le poème que M. Burkitt appelle « hymne de l'âme ». M. Preuschen donne un commentaire très judicieux de ces deux morceaux qui ont existé d'abord indépendamment des actes apocryphes où on les a insérés ; il les explique avec assez de vraisemblance d'après ce qu'on

sait de l'ancienne gnose syrienne (moins éloignée qu'il ne semblerait, à première vue, de l'ancienne théologie chrétienne, et dont il y avait quelque rudiment dans l'Évangile des Hébreux, où le Christ avait Dieu pour père et le Saint-Esprit pour mère); l'attribution à Bardesane, mise en avant par quelques critiques, lui paraît simplement possible, ou tout au plus probable. Le caractère liturgique de ces morceaux l'induit à se demander si le nom de *gnostiques* convient bien aux sectaires qui les ont produits; mais l'existence de tels documents n'exclut pas celles d'écrits spéculatifs où l'on développait les théories supposées dans les prières.

8. Beaucoup de sujets sont plus passionnants que la métrique biblique. On voit néanmoins les systèmes se succéder, ordinairement proposés avec la même assurance par ceux qui les ont élaborés, toujours reçus avec le même scepticisme, peut être exagéré, par le commun des hébraïsants, accoutumés à ne connaître d'autre loi dans la poésie de la Bible que le parallélisme. M. H. Cobb a voulu discuter les systèmes qui ont été émis jusqu'à ce jour (*A criticism of systems of Hebrew metre*, Oxford, Clarendon Press, 1905; in-8°, VIII-216 pages) Il passe rapidement sur les dires des anciens, mais il expose avec suffisamment d'ampleur et une très sage critique les systèmes qui ont été produits depuis le commencement du XIXe siècle. Bien qu'il n'en canonise aucun, il les examine tous avec sympathie, trouvant en chacun une part de vérité expérimentale, avec une part, souvent la plus large, d'*a priori* systématique, se refusant à tenter, pour son propre compte, une synthèse des bons éléments épars dans les constructions de Ley, de Bickell, de Grimme, de Sievers, comme si ces éléments n'étaient pas assez nombreux ni assez nettement déterminés pour constituer un système définitif, qui serait le vrai, et concluant néanmoins sur l'espérance de voir, dans le prochain avenir, une théorie unique et complète rallier les suffrages des métriciens maintenant divisés. Pour le moment, M. Cobb, avec beaucoup de politesse, les renvoie dos à dos, en leur disant, par manière d'encouragement, qu'ils n'ont pas perdu leur temps et que la question mûrit.

9. M. F. Giesebrecht entreprend de reconnaître et de fixer les parties métriques du livre de Jérémie (*Jeremias Metrik am Texte dargestellt;* Göttingen, Vandenhoeck, 1905; in-8, VIII-52 pages). Il admet que le prophète a employé des mètres différents suivant les circonstances, bien qu'il se soit servi le plus ordinairement de celui qu'on trouve appliqué dans les Lamentations. Selon M. Giesebrecht, le mètre est gouverné uniquement par la tonalité, sans que le nombre des syllabes non accentuées soit invariable; ainsi le vers des Lamentations comporte cinq accents, trois et deux, la phrase rythmique comprenant deux parties inégales, qui n'ont pas toujours le même nombre de mots ni de syllabes. Cet essai est conduit avec une critique prudente et devra être consulté par les commentateurs de Jérémie; il complète le commentaire que le même auteur a publié sur ce prophète (*Handkommentar*, édité sous la direction de Nowack, III, II).

10. M. W. R. Harper (*The structure of the text of the book of Hosea*; Chicago, University Press; in-4°, 50 pages), publie sur le texte d'Osée un travail analogue à celui qu'il a donné récemment sur Amos (voir *Revue*, IX, 487). Cette nouvelle étude se recommande par les mêmes qualités que la précédente. On ne voit pas toujours bien pourquoi certains passages sont traités comme des gloses : x, 3-4, par exemple, est une explication tout à fait digne d'Osée et qui, pour le fond comme pour le rythme, s'accorde avec le contexte; il est bien difficile d'admettre que, xii, 4 *a* : « Dans le sein (de sa mère), il supplanta son frère », appartenant au texte authentique, la suite : « Dans sa virilité, il lutta contre Dieu», etc., doit avoir été surajoutée. En ce dernier cas, le parallélisme est un guide beaucoup plus sûr que la strophique; s'il y a glose, la première partie du v. 4 en est aussi bien que la seconde. La correction proposée pour ix, 13 *a* : « Ephraïm, ses fils sont destinés à (servir de) proie », mutile assez arbitrairement le texte. On a montré dans cette *Revue* (III, 502-507), il y a déjà longtemps, que la traduction grecque, d'ailleurs fautive, suppose en hébreu : « De même qu'Éphraïm a exposé ses fils à Sittim », ce qui amène la conclusion : « Éphraïm devra produire ses enfants au massacre. Espérons qu'un savant fera quelque jour cette petite découverte et pourra la mettre en circulation.

Garnay.

Alfred Loisy.

PERIODIQUES ÉTRANGERS

Römische Quartalschrift, n° 3 : J. Wittig, S. Soteris u. ihre Grabstätte, II; Die Basilika des hl. Cornelius. — De Waal, Die jüdische Katakombe an der Via Portuensis; Das Coemeterium Commodillae. — Anzeiger für christliche Archäologie. — H. Schmid, Kirchen u. profanhistorische Mitteilungen aus italienischen Archiven u. Bibliotheken. — Ehses, Kardinal Lorenzo Campegio auf dem Reichstage von Augsburg 1530. — Rezensionen u. Nachrichten.

Historisches Jahrbuch, n° 3 : Grisar, Der « gute Trunk » in den Lutheranklagen. — Tumbuelt, Wie wurde Elsass französisch? I. — Zimmermann, Karl II u. sein Konflikt mit seinem unduldsamen anglikanischen Parlament. — Schoenfelder, Geschichte des Festes « Inuentio pueri Iesu » in Deutschland. — Bliemetzrieder, Ein Brief des Gegenpapstes Klemens' VII (1378). — Paulus, Heinrich Bullinger u. seine Toleranzideen. — Schmitz-Kallenberg, Papsturkunden auf Marmor und Metall? — Rezensionen u. Referate. — Zeitschriftenschau. — Novitätenschau. — Nachrichten.

INDEX ALPHABÉTIQUE

agape, 315.
Alexandre de Halès, 79.
Allard (P.), 325.
Ambroise (saint), 157, 160, 161, 580.
Anastase II, 240.
Andersen (A.), 314.
anges, 162.
Apocalypse, 499.
apostolicité des Églises, 145, 187.
apôtres, 106, 275.
arabe (philosophie), 70.
Arabie, 397.
ariens, 137, 167.
Aristote, 75.
Arnold, 182.
Assyrie, 506.
astrologie, 448, 500.
Athanase, 92.
athéisme, 496.
Attis, 497.
Augustin (saint), 48 suiv., 140, 143, 149, 151, 154, 155, 159, 164, 175, 217 suiv., 452, 455 suiv., 488, 605.
augustinisme, 48, 82, 217 suiv.
aumône, 599.

baïanisme, 96.
baptême, 580.
Basile d'Ancyre, 92.
Baur (L.), 84.
Bennett, 619.
Bergh van Eysinga (van der), 512.
Bethune-Baker, 91.
Bible, 505, 617.
Bigelmair, 324.
Bigg (Ch.) 494.
Boèce, 149.
Bonaventure (saint), 86.
Boniface II, 263.
Bonnacorsi, 515.
Boudinhon, 316.
Bourgeois, 316.
brahmanisme, 191.
Brandon-Salvador, 621.
Bréhier, 317.
Bricout, 315.
Bright (W.), 419.
Broglie (abbé de), 515.
Broussolle, 318.
Buerner, 409.
Burkitt (T.-C.), 514.
Byzance, 421.

Cantarelli (L.), 416, 417.
Carra de Vaux, 70.
Cassien, 218.
Cassiodore, 47.
Césaire d'Arles, 135 suiv., 182 suiv., 217 suiv., 444 suiv., 579 suiv.
Chabot, 409.
Chambon (F.), 80.
Chantepie de la Saussaye, 505.
charismes, 158, 445.
Cheyne (T.-K.), 511, 619.
Chine, 399.
Christ (W.), 502.
christologie, 90, 152.
Clamageran, 423.
Claudien Mamert, 242.
Clément d'Alexandrie, 94, 319.
Cobb, 623.
Colonna (Stefano), 352, 554.
conception immaculée, 316.
conciles, d'Afrique, 267 suiv.; Hippone (427), 267; Kiersy (849), 54; Kiersy (853), 60; Langres (859), 63; Mayence

(848), 53; Nicée, 91; Orange, 188, 253 suiv.; Paris (849), 60; Savonières (859), 65; Toucy (860), 66; Valence (vers 528), 245; (855), 63.
concubinat, 461, 462.
Cornill, 512.
Cowel, 189.
Crampon, 617.
créatianisme, 240.
création, 154.
Cumont (Fr.), 499, 500.
Cybèle, 498.
Cyprien, 315.

Decharme (P.), 497.
Deissmann (Ad.), 502.
démon, 161.
descente aux enfers, 156.
Dieterich (A.), 497, 500.
disciples (soixante-douze), 295.
Dobschütz (E. von), 325.
dogmes (histoire des), 89, 312.
Driver, 618.

Ecclésiastique, 309.
Ecriture, 163.
Égypte, 506.
Elie, 35.
Engelbrecht, 182.
Engelkemper, 71.
enseignement, 80, 554.
eschatologie, 162, 484, 498.
eucharistie, 314, 611.
Eusèbe de Césarée, 320.
eutychianisme, 156.
évangile, 502, 510, 512, 513.
évangiles synoptiques, 19 suiv., 97 suiv., 275 suiv., 329 suiv., 426 suiv., 499, 521 suiv.
Ezéchiel, 620.

Fauste de Riez, 147, 171, 219' 221, 225, 242, 251 sui v.
Felder, 80.
Félix IV, 250 suiv.
Florus de Lyon, 61.
foi, 166.
foi implicite, 94.
franciscains, 80.
Fulgence de Ruspe, 145, 149, 159, 169, 449, 467.

Garbe, 206.
Gazali, 70.
Gélase Ier, 239.
Gennade, 49, 55, 253 suiv.
Gerson, 95.
Giesebrecht, 623.
Gomperz (Th.), 494.
Gottescalc, 51 suiv.
Goudéa, 506.
grâce (doctrine de la), 45 suiv., 217 suiv.
Grégoire le Grand, 48, 159, 471, 473.
Grisar (H.), 419, 421.
Gry, 315.
Guillaume d'Auvergne, 79.
Gundissalinus, 84.
Guttmann, 71, 79.

Harnack (Ad.), 319, 322, 324, 409.
Harper, 624.
Hemmer (H.), 516.
Henry, 422.
Hennecke, 621.
Hepding, 497.
Hermann l'Allemand, 77.
Hilaire de Poitiers, 219.
Hincmar, 53 suiv.
Histoire littéraire, 319, 403, 408, 417, 502.
Hoffmann (Georg), 94.
Homère, 498.
Hommel, 508.
Hopkins (W.), 212.
Hormisdas, 152.
Huehn, 513.

iconoclastes, 317.
Ignace d'Antioche, 315.
Inde, 189, 511.
infidèles, 161, 232, 258.
Irénée, 316.
Isidore de Séville, 50.
Isaïe, 620.
Italie, 416.
italiens (clercs), 352.

JASTROW (M.), 506.
Jean-Baptiste (saint), 19.
JEREMIAS, 509.
Jérémie, 623.
Jérôme (saint), 34.
jésuites, 1 suiv., 327.
JOLLYON, 325.
Joseph (saint), 160.
JOSÈPHE (Fl.), 622.
Josué, 619.
Juges, 619.
Justin, 315, 622.

KATTENBUSCH, 94.
KITTEL, 617.
KLEIN (F.), 518.
KṚṢṆA, 204.
KRUEGER (G.), 322.

LABOURT (Jérôme), 413.
Lactance, 141.
LAGRANGE, 506.
LE CAMUS, 515.
LEFÈVRE, 78.
Léon le Grand, 466.
LESÊTRE, 316.
Lévitique, 619.
LIGNEUL, 518.
liturgie, 412, 416, 423, 583, 588, 623.
LUCQUET, 77.

Malachie, 31 suiv.
MALNORY, 182.
Manichéens, 154, 164, 167, 170, 252, 448.
MARCHESI, 75.
mariage, 454, 612.
Marie, 159, 510.
MATULEWICZ, 96.
MCCORMACK, 500.
Mesalliens, 394.
messe, 611.
messianisme de Jésus, 21 suiv.
miracles, 23.
millénarisme, 315.
missions chrétiennes, 322, 396.
Mithra, 499, 500.
monachisme, 410.
MOORE, 619.
morale, 582.
MORIN (dom Germain), 184 suiv.
mystères, 497, 580.

NAUDET, 327.
nestoriens, 384, 409, 412.

œuvres pies, 486, 597.
onction des malades, 606.
oracles sibyllins, 407.
Origène, 92, 157, 163, 227, 499.
origénisme, 394.
orthodoxie, 164.
Osée, 624.

paganisme, 161, 444, 481, 493 suiv.
paraboles, 42, 329, 436.
PARGOIRE (J.), 421.
parousie, 132, 316.
Paul, 499, 513.
pauvreté évangélique, 116.
péché, 448 suiv.
péché originel, 47 suiv., 96, 217 suiv., 313.
pénitence, 344, 486, 589.
pénitentiels, 469 suiv.
Pères apostoliques, 404, 407, 408.
Perse, 384, 409, 412, 514.
persécutions, 325.
Pétrarque, 564.
philosophie grecque, 93, 494.
philosophie indienne, 191.
PICAVET, 72.
Platon, 498, 502.
Plotin, 73.
POLLAK, 71.
Pomère, 241.
Pompadour (madame de), 1.
PORTALIÉ, 82.
prédestinatianisme, 47.
PREUSCHEN, 622.
priscillianisme, 156, 170.
Prosper, 47 suiv., 257.
Prudence de Troyes, 58 suiv.
Psaumes, 620.
purgatoire, 96, 485.

Raban Maur, 51.
REINACH (Th.), 622.
religions (histoire des), 497, 505.
RÉVILLE (Albert), 90.

Reymond, 494.
Robert de Courçon, 78.
Robert de Sorbon, 80.
roman, 503.
Rome, 419, 421.
Ruhl, 498.
russe (église), 96.
Rutilius Namatianus, 488.

Saadja Gaon, 71.
Saint-Esprit, 157, 419.
Saint-Germain (A. de), 424.
Saint-Omer, 359, 554.
Sauter, 71.
Schanz (M.), 403.
Schermann (Th.), 419.
scolastique, 72 suiv.
Scot Erigène, 57, 61.
Seeberg, 326.
Seeck (O.), 493.
Seitz, 313.
semi-pélagianisme, 45 suiv.
Septante, 408, 502.
sexuels (rapports), 454 suiv.
Seydel, 512.
Slater, 316.
Socrate, 409, 502.
soufisme, 70.
Stahl (A.), 404.
Statuta Ecclesiae antiqua, 150, 155, 159, 162, 168, 469.
Strong (T.-B.), 93.
symboles, 168 suiv.
symbole de saint Athanase, 171, 179.

Tennant, 313.
Tertullien, 92, 315, 323, 460.
théologie indienne, 189.
Thomas d'Aquin, 82.
Thureau-Dangin (Fr.), 506.
Thurston, 316.
Tickell, 89.
Timothée I, 384.
Tixeront, 319.
Toy (Ch.), 619.
tradition, 145, 164.
Trinité, 91, 137.

Vaughan (J.), 514.
Verret (S.), 518.
Vieillard-Lacharme, 515.
Vienne (église de), 242, 244 suiv.
Virgile, 409.
Voelter, 407, 506.

Waltzing, 501.
Wehofer (Th. M.), 408.
Wellhausen, 619.
Werner (J.), 90.

Xénophon, 502.

Zahn (Th.), 514.

Le Gérant : M.-A. Desbois.

MACON, PROTAT FRÈRES, IMPRIMEURS.

BL
3
R35
t.10

Revue d'histoire et de
littérature religieuses

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY